Bryan S. Turner

El cuerpo y la sociedad

Exploraciones en teoría social

SOCIOLOGÍA
Fondo de Cultura Económica

Traducción de
ERIC HERRÁN SALVATTI

BRYAN S. TURNER

EL CUERPO Y LA SOCIEDAD

Exploraciones en teoría social

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en inglés, 1984
Primera edición en español, 1989

Título original:
The Body and Society. Explorations in Social Theory
© 1984, Bryan S. Turner
Publicado por Basil Blackwell Publisher Ltd., Oxford-Nueva York
ISBN 0-631-12623-6

CREATIVE COMMONS

D.R. © 1989, Fondo de Cultura Económica, S. A. de C. V.
Av. de la Universidad, 975; 03100 México, D. F.

ISBN 968-16-3358-X

Impreso en México

Al espíritu de KAREN

PREFACIO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Filósofos y sociólogos han debatido largamente el problema de la acción social y la voluntad individual en el contexto de la historia y la estructura social. De hecho, puede decirse que el problema de la libertad humana, la voluntad individual y la determinación social constituye una de las cuestiones centrales de la civilización occidental. La historia de la teología cristiana ha girado en torno de este problema de la voluntad de Dios en relación a la acción humana. Si bien el problema sociológico de la acción y la estructura ha sido un tema del pensamiento social contemporáneo, el carácter del agente humano ha sido en realidad bastante menospreciado por la filosofía y la teoría social de nuestro tiempo. Por supuesto, los antropólogos han investigado y analizado las características de la corporificación humana en el mundo, pero carecemos de una investigación sociológica de los rasgos sociales de los cuerpos y de la encarnación humanos en la sociedad capitalista industrial contemporánea. Hay también una tradición importante de fenomenología y psicología social de la corporificación y los ademanes humanos. Además, el problema de nuestro ser en el mundo ha sido explicado dentro del existencialismo y de manera específica desarrollado en la inspiración de Heidegger, pero nos hace falta una perspectiva característicamente sociológica del cuerpo.

Esta ausencia de una teoría social del cuerpo es, en un nivel, un tanto cuanto peculiar, puesto que en la tradición cristiana occidental el cuerpo ha sido una metáfora persistente de las relaciones sociales. Fue el cuerpo humano quien proveyó un lenguaje metafórico a la teología cristiana, la cual concebía a la Iglesia como el cuerpo de Cristo y consideraba a la comunidad religiosa como una fraternidad vinculada por la fe y la sangre. Más tarde, estas metáforas somáticas se desarrollaron para conceptualizar a la política en la idea del cuerpo político, y a lo largo de este periodo las nociones médicas de salud y enfermedad suministraron el marco esencial para las teorías de la estabilidad individual y la armonía social. Por ejemplo, en el siglo XVIII, los médicos, quienes vieron en la enfermedad del cuerpo individual el símbolo y la metáfora del caos y el colapso políticos, tenían la idea de que la obesidad era el defecto fundamental de la estructura política. El cuerpo del rey constituía asimismo un tema dentro de la conceptualización de la autoridad política, de tal manera que el regicidio

debía tratarse con una científica y violenta forma de tortura. En la tradición occidental, por consiguiente, la relación entre los valores y la corporificación física, entre la espiritualidad y la corporificación, y entre la vida de la cognición y la vida de la sensación ha sido un motivo central de la teoría política y el desarrollo teológico. Aun cuando el cristianismo suele presentarse como una tradición espiritual y metafísica, es interesante considerar la centralidad de las metáforas corporales en el corazón de la teorización abstracta cristiana del alma. El cuerpo de Cristo, la sangre de la salvación, el agua del bautismo, el pan de la Comunión, el cuerpo quebrado del Salvador: estos han sido los símbolos constantes del pensamiento y la experiencia cristianos, que obran en oposición a la tradición sacerdotal de la abstracción teológica.

La ausencia del cuerpo en la teoría social es, desde luego, justamente considerada, tan sólo una ausencial parcial. Por ejemplo, podemos argüir que la noción del homo-duplex es una cuestión recurrente en el psicoanálisis y la sociología. En la teoría social freudiana, las instituciones de la civilización son levantadas en contra de las poderosas energías del ello. Para Freud, los rituales y tabúes de la civilización eran un mal necesario, pues el orden social y la razón se asentaban en una cierta subordinación y sublimación del afecto y la emoción desnuda.

Los orígenes de la civilización estaban localizados en el complejo de Edipo, en donde el rechazo de la vinculación sexual entre parientes proveyó el fundamento esencial de la estabilidad política, a costa del contentamiento y la satisfacción individuales. En el freudismo, el deseo está situado en una posición totalmente opuesta a las estructuras reguladoras de la sociedad civilizada. Estos modelos dicotómicos de necesidad versus orden fueron también significativos en la obra de Durkheim, quien, de modo semejante, concebía la estabilidad de la sociedad moderna como un orden basado en el consenso normativo en contra del destructor capricho del deseo individual. El crecimiento de las expectativas en la sociedad moderna puso en obra una condición de anomia que negaba la posibilidad de la regularidad y la solidaridad social. En la sociología de Weber, está presente también este tema de la contradicción entre, por un lado, el hábito y el sentimiento, y por el otro, la lógica de hierro de la razón y la racionalidad. El análisis del ascetismo que hace Weber puede ser visto como una teoría de la racionalización del cuerpo, en donde la disciplina monástica se usa para sofocar la incesante demanda de impulso sexual. En la teoría crítica, podemos observar que el

desarrollo de la moderna sociedad racional se encuentra también basado en la negación de las energías libidinosas, de manera que la ilustración se funda en la contención del cuerpo y la subordinación de la emoción irracional. Estos temas de la racionalización versus el deseo formaron parte del proceso global de la civilización, en donde, según Elias, el desarrollo del tenedor es simbólico de la subordinación del poder militar y las características bélicas. La regulación del acto de escupir es, por tanto, significativa, como una medida del individualismo y del manejo higiénico racional del espacio social.

A pesar de que en los tiempos modernos ha tenido lugar el acontecimiento de la sociobiología, este estudio se apoya en el argumento de que las teorías conductista y positivista del cuerpo son por completo irrelevantes para una apreciación sociológica de los rasgos centrales de la corporificación social. No obstante que el cuerpo se encuentra primordialmente ausente del núcleo de la teoría social, un examen cuidadoso del pensamiento clásico muestra que la idea de la corporificación social era fundamental en las evaluaciones radicales y críticas de la sociedad. El epicureísmo constituyó una exposición primitiva de una crítica materialista de la vida social y de la teoría política a partir de la posición de un hedonismo ético que conceptualizaba al mundo como un conflicto entre los átomos reales y un vacío caótico. Para Epicuro, todo conocimiento se fundaba en las sensaciones, las cuales son impresiones hechas sobre el alma del hombre por las imágenes que se filtran a través de él, y provienen de la estructura atómica básica de la realidad. Eran, de acuerdo con Epicuro, estas repetidas sensaciones las que daban pie a la posibilidad de la concepción moral y el juicio ético. Las sensaciones no pueden ser nunca falsas, si bien pueden no ser claras, y fue sobre esta base que Epicuro desarrolló una epistemología materialista de la sensación y la creencia. El epicureísmo desarrolló también una teoría social en la cual los intercambios que tienen lugar a la mesa suministraban la urdimbre de las relaciones políticas y sociales fundamentales. En este sentido, es la confraternidad asentada en la primitiva práctica de comer la que provee el nexo esencial de las colectividades sociales más grandes. El proceso más fundamental es la digestión, y es el intercambio que surge de la práctica digestiva lo que proporciona los cimientos materiales de formas sociales más abstractas.

Es importante que recordemos que la sociología significa literalmente la sabiduría de la coparticipación, y de ahí que la sociología se ocupe de manera fundamental del análisis de la recipro-

cidad, el intercambio y la comunicación, en donde el medio del intercambio es tanto simbólico como material. El epicureísmo estuvo sumergido por siglos, pero podemos sostener que el desarrollo del materialismo en el siglo XIX proporcionó un paralelo a las ideas de Epicuro sobre el alimento, el materialismo y la camaradería. Fue Feuerbach quien subrayó la importancia de la actividad práctica sensual en el examen de la esencia humana. Para Feuerbach, los seres humanos se apropian la naturaleza al comerla y, en consecuencia, el hombre es lo que come. Esta noción de la acción sensual y práctica encarnada fue acogida finalmente por Marx, cuyo concepto de la praxis engloba la noción del trabajo sobre la naturaleza como la actividad humana básica. Puesto que nuestros cuerpos son parte de la naturaleza, el trabajo debe comprender el trabajo sobre nuestros cuerpos, los que son transformados de modo constante por las prácticas culturales y políticas. Del marxismo derivamos la posición de que cualquier análisis del agente debe fundarse en la teoría de la corporificación humana como el rasgo fundamental para toda noción materialista de la acción y la práctica.

El interés moderno en el cuerpo como un problema de la teoría social, debe mucho al pensamiento social francés contemporáneo. Este estudio particular del cuerpo y la sociedad es un intento de utilizar las teorías de Foucault para desarrollar una posición más precisa y detallada con respecto al problema del cuerpo en la modernidad. Foucault ha sostenido que la biopolítica ha llegado a ser la cuestión principal de la política de Estado y de las luchas populares contemporáneas, ya que la expansión del saber y del poder nos ha forzado, por vez primera, a asumir la cuestión precisa de la vida misma como el asunto central de la lucha política global y del análisis. ¿Qué es una persona? Esta cuestión sólo puede ser resuelta a través de un examen más fundamental de lo que es tener un cuerpo, desde el momento en que la ingeniería biológica contemporánea ha transformado el tradicional problema filosófico de la persona *versus* el cuerpo en el problema crítico de la guerra y la política de Estado. En la sociedad contemporánea, estos acontecimientos técnicos y científicos han modificado los problemas morales del aborto, el suicidio y el infanticidio, pues el cambio técnico ha elevado a un nuevo nivel el problema de a quién pertenece el tejido del cual están hechos los seres humanos.

Detrás de estos desarrollos en el pensamiento social francés yacen el enigma y la cuestión de Nietzsche. Es paradójico que

Nietzsche llegue de pronto a convertirse en el punto central del pensamiento social francés, habiéndole sido negado un lugar prominente en la teoría alemana. La filosofía radical de Nietzsche puso en cuestión la prioridad de la conciencia y la individualidad subjetiva, pues Nietzsche afirmaba que la conciencia era parásita de la voluntad de poder. La ética y el saber se convierten en meras racionalizaciones de procesos más fundamentales en la vida misma. Debido a que Nietzsche contempló al resentimiento como una fuerza fundamental de la civilización, concibió el intelectualismo como la negación de los procesos afirmadores de la vida y, por tanto, el pensamiento llega a ser secundario a la vida genuina. El resentimiento, en ética, se convierte en el principal medio institucionalizado para la negación del afecto, el poder y el proceso afirmador de la vida. La oposición de Nietzsche entre Apolo y Dionisos suministra una perspectiva convincente del papel de la religión y la moralidad en relación a los procesos fundamentales de la vida. Esta oposición fue finalmente desarrollada por Freud en el contraste entre el super-ego y el ello, en Weber entre la razón y la costumbre, y en Adorno entre la razón técnica y las fuerzas vitales.

Estas indicaciones de una sociología del cuerpo suscitan la pregunta primordial de semejante proyecto, a saber, ¿qué es el cuerpo? Podemos expresar mejor la naturaleza de la corporificación a partir de una serie de paradojas. Experimentamos nuestro cuerpo como límite y como medio que constriñe y restringe nuestros movimientos y deseos. Este entorno, no obstante, es mi entorno sobre el cual tengo una soberanía espontánea y total, si bien no es necesariamente el caso de que yo posea mi cuerpo. Aun cuando ciertas categorías de personas no son dueñas de sus cuerpos, existe un argumento fenomenológico al efecto de que tenemos el control espontáneo, inmediato y soberano del cuerpo. Esta paradoja puede expresarse diciendo que yo tengo un cuerpo, pero también soy un cuerpo. Esto es, mi cuerpo es una presencia inmediata vivida, más que un simple entorno extraño y objetivo. El fallecimiento de mi cuerpo es el mío, y la terminación de mi presencia es co-terminal con la historia de mi cuerpo totalmente único y particular. Esta paradoja puede asimismo expresarse en la noción de que, no obstante que tengo un cuerpo, también produzco un cuerpo. Nuestra corporificación requiere constantes y continuas prácticas de trabajo corporal, por medio del cual mantengo y presento de forma constante a mi cuerpo en un marco social en donde mi prestigio, persona y *status* giran todos de ma-

nera fundamental alrededor de mi presencia corporificada en el espacio social significativo. En el lenguaje del sociólogo norteamericano Goffman, debo emprender la creación de un rostro y la reparación corporal con el fin de evitar las peligrosas consecuencias de la turbación y el mal comportamiento. Mi rostro, tanto física como metafóricamente, es fundamental para mi presencia social y mi prestigio individual. La estigmatización de mi persona obra a su vez en el nivel de la degradación corporal. Esta noción de la corporificación vivida puede ser ilustrada a partir de un examen de la afección [*disease*] y la enfermedad [*sickness*]. Según el modelo médico, una afección es un mal funcionamiento orgánico, no voluntario, del organismo humano, que constituye el objeto de estudio de expertos técnicos competentes llamados médicos, en donde este mal funcionamiento no alcanza un mínimo de aceptabilidad social. En este sentido, una afección es un evento sobre el cual no poseo ningún control y que me ataca desde el exterior como una invasión extraña y alienante. Sin embargo, los seres humanos *qua* seres humanos siempre ejercen una práctica cognoscible sensorial sobre su ambiente, y una afección puede convertirse en la propiedad personal de un actor sensorial, de tal manera que ella llega a formar parte del proceso vital de una personalidad dada. La gota constituye un ejemplo útil de este proceso, ya que, si bien aquélla consiste en un ataque al pie, podemos asimismo hablar de una persona como gotosa, por lo cual queremos significar que esa persona toma posesión de esta afección, transformándola en una enfermedad significativa. Los seres humanos, en este sentido, no son simples recipientes de procesos corporales, sino que actúan en el nivel de la fisiología y la biología. Tenemos afecciones, pero también las producimos, desde el momento en que una afección se vuelve una práctica social. Este debate en torno a la afección y la enfermedad pone de manifiesto, de modo importante, el cabal dilema de la frontera entre la persona, la sociedad y la naturaleza.

Aunque los sociólogos se encuentran familiarizados en la actualidad con la noción de que la naturaleza no es una entidad fija y dada, sino un fenómeno que a su vez es el efecto de las prácticas culturales, históricas y sociales, los primeros no han seguido, en medida relevante, la idea de que el cuerpo, en tanto parte de la naturaleza, está asimismo sujeto, en consecuencia, a estos procesos históricos. ¿Está mi cuerpo en la naturaleza o en la cultura? ¿Cómo podríamos determinar los límites entre estas entidades? En una perspectiva marxista, podemos sostener que el proceso del desarrollo social implica una trayectoria en la cual las fronteras de la na-

turaleza son forzadas a retroceder bajo el impulso del cambio social y tecnológico. Como consecuencia de este proceso, el propio cuerpo llega a ser transformado por los procesos sociales de la industrialización, el capitalismo y la ciencia; esto es, por la racionalización.

El cuerpo constituye un blanco de la racionalización moderna, pues se convierte en el objeto del poder y del saber. El cuerpo puede dejar de ser un entorno espontáneo y natural bajo las fuerzas de las ciencias del cuerpo y de la industrialización del entorno del cuerpo. Podemos conceptualizar a la cultura moderna como un proceso de individualización y de manejo racional. Estos procesos son bien ilustrados por la historia de la dieta. La dieta significa, en la medicina griega, un modo de vida y es un componente del régimen médico, donde el régimen mismo significa una forma de gobierno. El cuerpo, por medio de la medicina y la dieta, se convierte en el blanco de estos procesos políticos, por los cuales nuestros cuerpos son regulados y administrados en aras del orden social. Así como la dieta llegó a ser desarrollada, cada vez en mayor grado, por la teoría científica, el cuerpo mismo se convirtió en el foco de las prácticas científicas. El desarrollo de la dieta moderna con las nuevas teorías de las calorías y la termodinámica, puede ser tomado como una ilustración de este macroproceso, por el cual el ascetismo del monasterio se transforma en las disciplinas de la vida diaria. Dentro de un análisis más general de la cultura, podemos observar el desarrollo de una forma de carácter sistemático y racional como otra dimensión de este proceso. A pesar de que en la teoría feminista el corsé es considerado como la imposición de normas masculinas sobre la vida femenina, podemos también señalar que el cuerpo suelto es el cuerpo inmoral. El corsé era parte de un tejido moral que imponía la virtud por conducto del acordonamiento de la corporificación de la persona.

Estas consideraciones conducen, asimismo, a una indagación acerca de la relación entre la arquitectura y el cuerpo. Como ha hecho notar Foucault, el siglo XIX fue un periodo de un desarrollo institucional significativo, bajo la directriz general del panopticismo, en el cual los cuerpos aprisionados se volverían cuerpos dóciles, eficaces y provechosos. La arquitectura de la prisión dio lugar a un nuevo régimen de disciplina y control por medio del cual los cuerpos desviados y desocupados serían transformados, a través de la educación moral, en ciudadanos útiles. Estas modificaciones arquitectónicas acogieron tanto a las instituciones penales

y educacionales como a las organizaciones médicas en este período, y la difusión de los principios benthamitas puede verse a lo largo y ancho de la entera Commonwealth y de la sociedad imperial de la cultura europea.

Siguiendo a Foucault, podemos distinguir entre la población de cuerpos y el cuerpo de los individuos, de tal manera que una sociología del cuerpo sería, a la vez, una demografía social y un análisis de la corporificación individual. Además, podemos distinguir entre los problemas de la exterioridad del cuerpo y los de su interior. Al combinar estas distinciones podemos traducir el problema hobbesiano del orden a un marco diferente. La sociología del cuerpo consistiría en un estudio del problema de la reproducción de las poblaciones a través del tiempo y de la regulación de las poblaciones en el espacio. Sería también un análisis del problema de la restricción del interior del cuerpo y de la representación del cuerpo exterior. Adentro de cada una de estas células, podríamos localizar a un pensador social central que hubiese dado expresión a estas cuestiones en una forma definitiva y autorizada. Por ejemplo, Malthus fue el teórico clásico del problema de la reproducción de los cuerpos a través del tiempo, asumiendo una posición pesimista con respecto al problema de la regulación de la actividad reproductiva dentro de los confines de la naturaleza y la tecnología. En contraste, el problema de la regulación de los cuerpos en el espacio constituyó un problema importante en las teorías de Rousseau y de Lévi-Strauss, quienes observaron que el mal social surgía de los cuerpos amontonados en los espacios urbanos congestionados. De forma similar, el problema de la restricción de los cuerpos interiores fue el tema al que se consagraron, en particular, Weber y Freud, quienes contemplaron la estabilidad de las relaciones sociales en términos de la disciplina y de la regulación de la sexualidad por medio de una variedad de prácticas religiosas y científicas. Finalmente, la representación de la superficie del cuerpo pasó a ser el interés particular de los interaccionistas simbólicos, en especial de Cooley y Goffmann. La noción de Cooley del "yo espejo" parece comprender, de un modo vívido y dramático, el problema físico del prestigio social moderno. Correspondiente a estas cuatro células, podemos situar una serie de categorías de enfermedad y afección que, en cierto respecto, atrapan y expresan de manera importante los dilemas de la regulación social de la corporificación. La afección es siempre un símbolo de desorden, y las categorías médicas del sufrimiento y el mal funcionamiento no son nunca descripciones neutrales y científicas de

la perturbación. Al contrario, ellas encarnan y expresan las centrales cuestiones morales, políticas y sociales de la era. La enfermedad es siempre una metáfora de la perturbación social y esta última es siempre una metáfora de la enfermedad personal. Aunque la medicina moderna clama que es neutral y científica, ésta incorpora e institucionaliza, no obstante, la noción de la vida buena. El desarrollo de la medicina preventiva en la sociedad contemporánea es sobre todo importante en este respecto, pues la medicina preventiva se apoya en alguna noción moral de la vida buena del individuo. Ayunar, ingerir dietas a base de fibras, regular la vida moral propia: estos son los procesos que garantizan la longevidad y la salud, pero garantizan asimismo la longevidad y la estabilidad del cuerpo político.

¿Por qué ha surgido el cuerpo como el problema central de la teoría social contemporánea? Hay un buen número de explicaciones de este surgimiento. Primero, el desarrollo de la teoría feminista ha sometido a un examen crítico la noción de que biología es igual a destino. La diferenciación fisiológica de cuerpos masculinos y femeninos no corresponde más a ninguna división social y moral importante. El cuerpo sexuado se ha vuelto socialmente arcaico, debido a que los valores sociales y morales ya no están localizados en la diferencia sexual, si bien se encuentran aún claramente ubicados en la diferencia de género. La erupción del feminismo ha reorientado el pensamiento social hacia el problema del cuerpo, el problema de los cuerpos diferentes y el problema de la sexualidad. En segundo lugar, existe un mercado de consumidores masivo que toma al cuerpo como su objetivo. La publicidad moderna y el consumo contemporáneo se hallan mucho más organizados en derredor del cuerpo: su reproducción, su representación y sus procesos. El cuerpo es transformado en mercancía y pasa a ser el medio primordial para la manufactura y distribución de bienes. El mantenimiento del cuerpo y la sobrevivencia del cuerpo se han convertido en temas elementales de la producción y distribución contemporáneas. En tercer lugar, existen modificaciones en la medicina moderna que elevan a una significación peculiar la cuestión de la corporificación. Tiene lugar el desarrollo de la medicina alternativa que ha hecho cada vez más problemático al cuerpo con respecto a la definición del dolor, el envejecimiento y la supervivencia. La medicina técnica ya no se consagra o da respuesta a las cuestiones suscitadas por las poblaciones que envejecen y por las afecciones específicas del siglo XX. En cuarto lugar, existe una secularización de la sociedad, en la cual el rechazo

y la restricción del deseo ya no constituye un tema central dentro de una cultura predominantemente religiosa enjaezada a la sobrevivencia de la familia y la propiedad. La secularización del cuerpo vuelve en todo más eficaz y fluida la mercantilización y el comercialismo. Por último, está la crisis total de la modernidad, la que ha vuelto central al cuerpo. La política contemporánea ha cambiado de roja a verde: esto es, la política ha pasado de un debate acerca de la representación de la clase obrera a un debate en torno a la supervivencia misma. La ecología y la defensa del ambiente pueden ser vistos, en este respecto, como parte de un discurso sobre el cuerpo en relación a la sociedad y la naturaleza. La cuestión fundamental de la civilización moderna es: ¿sobreviviremos, y bajo qué condiciones? El hecho de nuestra corporificación es, por lo tanto, fundamental para el conjunto del proceso político.

En estos debates concernientes a la posición del cuerpo con respecto a la naturaleza, la sociedad y la política, la pregunta final es: ¿qué es un cuerpo? En la teoría social francesa contemporánea, siguiendo la obra de Nietzsche, el cuerpo se convierte en un campo de fuerzas que son tanto activas como reactivas. El cuerpo forma parte del proceso total de la voluntad de poder y la voluntad de saber. El cuerpo no es un hecho biológico dado de nuestra presencia en el mundo, sino una visión, un objetivo, un punto de llegada y salida para las fuerzas que conforman la vida. El cuerpo se encuentra siempre presente como entorno, como el espacio biológico de la acción y las circunstancias fisiológicas del deseo. Los problemas filosóficos y sociales del cuerpo se ilustran de manera brillante en la pintura de Picasso *Les Demoiselles d'Avignon*. En esta pintura, Picasso pinta cinco cuerpos que podemos asumir como cuerpos femeninos, si bien su feminidad es enteramente geométrica. El cuadro está dividido en dos, pues en el lado derecho hay máscaras africanas en oposición a las representaciones griegas de rostros femeninos. El que podamos reconocer a estos como cuerpos es en sí mismo un misterio, ya que la pintura sólo presenta formas y geometría que, a través de la práctica significativa, nosotros convertimos en cuerpos reconocibles y sensuales. Los cuerpos representan personas sensuales, aunque su representación es puramente científica, geométrica y precisa. Expresan la pasión al sublimarla en formas físicas, circundada por la geografía del espacio y la geometría de los cuerpos. Estos espacios geométricos exponen y eliminan los cuerpos de un modo ingenioso. En el primer plano del cuadro percibimos (o creemos percibir) ciertas fru-

tas que sugieren los placeres sensuales, a pesar del hecho de que estas "frutas" son sólo representaciones geométricas de ciertas formas en el espacio. El hecho de que podamos ver esta pintura parece asimismo depender de una cierta figura, la cual abre la cortina sobre estas formas exponiéndolas a la vista como presencias encarnadas que se hallan, sin embargo, subordinadas a la mera geometría.

La sociología tiene tres tareas. Éstas son el análisis de la corporificación social, la que podemos contemplar en términos de encarnación, apoderamiento y ensimismamiento. Nuestra corporificación es subjetiva y poderosa, y la corporificación social tendrá que ser conceptualizada en términos de un conjunto de dimensiones críticas. En segundo lugar, la sociología se interesa en el problema del intercambio y la reciprocidad dentro de los hábitos de la vida cotidiana. Estos hábitos son inmediatos, prácticos, empíricos, infinitos, progresivos, densos y presentes. La reciprocidad es el rango total de los intercambios progresivos de bienes simbólicos y no simbólicos por medio de los cuales nuestra existencia corporificada se sustenta por medio de las relaciones sociales. Mi corporificación me impele a la reciprocidad para satisfacer mis necesidades, pero la reciprocidad también depende de mis necesidades, las que me impulsan al intercambio y el contacto. La confraternidad o "socius" depende de este progresivo intercambio constante e inmediato. La reciprocidad es el sitio y el medio de mi corporificación, la que necesita hallar expresión mediante las divisiones sociales del trabajo y depende de estos ordenamientos sociales. Mi corporificación, por consiguiente, es altamente individualizada, pero también, de forma simultánea, por completo social. En tercer puesto, por encima de este mundo de la reciprocidad, la sociología se consagra a las instituciones dominantes del orden macro-social. En correspondencia con mis necesidades, está el dominio económico de la producción y la concepción. Correspondiendo a mi habilitación, está el mundo de la política, el cual es represivo así como habilitador. En correspondencia con mi ensimismamiento, está el mundo de la cultura y la ideología, el cual institucionaliza el pensamiento y la comunicación por conducto de un sistema de signos y símbolos. La sociología intenta entender las complejas y difíciles relaciones que existen entre el mundo macro-social de las instituciones que son reguladoras y el mundo cotidiano de la corporificación social a través de intercambios recíprocos. La sociología del cuerpo no es, en consecuencia, tan sólo un nuevo campo de análisis o una digresión interesante dentro

del mundo de la teoría social. En contraste, es una parte esencial y necesaria de toda investigación social, pues la sociología busca comprender la confraternidad que surge de los intercambios progresivos y constantes entre los agentes encarnados que se esfuerzan por satisfacer sus necesidades y sus deseos dentro del denso mundo cotidiano de la camaradería, el cual constituye los hábitos de la persona dentro del más vasto dominio de las instituciones.

La sociología, por tanto, debería preocuparse por la actividad práctica sensual de los agentes, pues para desarrollar una sociología de la acción social requerimos una nueva teoría de la experiencia vivida en el mundo práctico y sensual de lo cotidiano. El arte de Picasso, en muchos respectos, ilustra este interés en la actividad práctica sensoria de los agentes sociales corporificados dentro de la reciprocidad del mundo de todos los días, bajo el restrictivo paraguas de las instituciones.

En *Les Demoiselles d'Avignon,* que Picasso inició en 1907, encontramos muchos de los temas que son centrales a este estudio en la sociología del cuerpo. En primer lugar, nuestra corporificación física es una fuente de placer y sensualidad que es capturada en esta pintura de la forma femenina. Buena parte de la vida social se encuentra organizada alrededor de una lucha, no sólo entre la disciplina y el deseo, sino entre los cuerpos masculino y femenino. El arte ha asumido característicamente que el observador es masculino, mientras que el objeto de arte es femenino. La pintura apela a nuestros placeres sensuales, pero éstos están de algún modo negados por la austera geometría de los cuerpos y los siniestros rostros de las máscaras africanas en el lado derecho del cuadro. En segundo lugar, la pintura atrae la atención hacia la ambigüedad del cuerpo y cómo esta ambigüedad podría representase en el espacio y el tiempo. En tercer lugar, la pintura es un campo de batalla de inconsistencias, justo en la medida en que nuestra corporificación humana es a su vez una fuente de resistencia y un blanco de control. La pintura está cargada con un mensaje moral, pero el contenido de este mensaje es oscuro y ambiguo. ¿Hemos sido atrapados, como espectadores, en una escena de corrupción? ¿Qué observaciones se nos invita a efectuar? Por último, el hecho de que ésta es una pintura llama la atención hacia la noción del cuerpo social como una invención de la cultura y la sociedad frente a la facticidad de la naturaleza. Las sociedades humanas, por consiguiente, pueden contemplarse como intentos institucionalizados de reconciliar el carácter individual del deseo, el cual se halla centrado en nuestra corporifica-

ción, y los requerimientos de la reciprocidad cotidiana en términos del intercambio y la interacción sociales. La paradoja de las instituciones sociales se ubica en la paradoja de nuestra encarnación fisiológica. Los contornos de las instituciones sociales y del significado cultural están ambiguamente trazados a lo largo de la superficie de nuestros cuerpos.

AGRADECIMIENTOS

La concepción original de este libro fue influenciada en gran medida por Mike Hepworth y Mike Featherstone, cuya obra *Surviving Middle Age* (Oxford: Basil Blackwell, 1982) marca un hito en el estudio de los cuerpos mortales. También me encuentro en deuda de gratitud con el consejo editorial de *Theory, Culture & Society,* por su confianza en este tipo de empresa sociológica. El marco general de mi sociología ha sido labrado de manera significativa por Nicholas Abercrombie y Stephen Hill, si bien ninguno de los dos comparte mis preocupaciones corpóreas. Agradezco que un grupo de departamentos de sociología en las universidades de Aberdeen, St. Andrews, York, Flinders, Adelaide, La Trobe y Monash me permitiesen complacerme en anteriores versiones de este libro. Tengo una deuda especial con la facultad y los estudiantes de la Flinders University por su paciente incredulidad. En el transcurso de la composición de este libro, me he sometido a una variedad de padecimientos (anorexia, gota, melancolía, agorafobia y migraña) y estoy singularmente agradecido a Karen Lane, Nicolas Turner y Kevin White, por ser diligentes testigos.

Una versión del capítulo 3 apareció primero en *The Annual Review of the Social Sciences of Religion,* 4, 1980, pp. 247-286.

Un alimento grande es más fácil de digerir que uno muy pequeño. Que el estómago entre en acción como un todo, es primera condición previa de una buena digestión. Se debe *conocer* el tamaño del propio estómago... Todos los perjuicios provienen de la digestión. La asiduidad, lo he dicho antes ya, es el pecado actual en contra del Espíritu Santo.

NIETZSCHE, *Ecce Homo*

INTRODUCCIÓN

PARADOJAS DEL CUERPO

EXISTE un hecho obvio y prominente de la condición humana: los seres humanos tienen cuerpos y son cuerpos. De forma más clara, los seres humanos están corporificados justo en la medida en que están dotados de entidad. Nuestra vida diaria se encuentra dominada por los detalles de nuestra existencia corpórea, implicándonos en la labor constante de comer, lavar, acicalar, vestir y dormir. El descuido de este régimen o gobierno del cuerpo propicia la decadencia prematura, la afección y el desorden. En una escala social mayor, como nos lo recuerda una y otra vez Karl Marx, la sociedad no podría existir sin la reproducción constante y regular de nuestros cuerpos y sin su distribución en los lugares sociales. Sin embargo, la sobreproducción de cuerpos con respecto a la disponibilidad de tierra y de recursos alimenticios trae consigo una forma diferente de desorden: el hambre, la guerra y la peste. Con todo y que estas observaciones son de una obviedad ramplona, pocos teóricos sociales toman en serio la corporeidad de las personas. Cualquier referencia a la naturaleza corpórea de la existencia humana suscita en la mente del sociólogo el espectro del darwinismo social, el reduccionismo biológico o la sociobiología. Este estudio se funda en la premisa de que tales tradiciones teóricas son de hecho *cul-de-sacs* analíticos que en nada contribuyen al desarrollo de una genuina sociología del cuerpo. Aunque tal hostilidad sociológica al biologismo se encuentra perfectamente justificada, desemboca en una conceptualización algo etérea de nuestro ser-en-el-mundo. La persona humana es entonces eufemísticamente calificada como un "actor social" o un "agente social" cuyo carácter se define en términos de su posición social, sus creencias y valores. En el presente estudio, deseo argumentar que toda sociología comprensiva debe asentarse en un reconocimiento de la personificación de los actores sociales y de su multiplicidad como poblaciones.

La teoría sociológica o, en términos más generales, el pensamiento social se ha constituido en torno a un conjunto de debates inagotables: ¿cuál es la naturaleza del orden social?, ¿cómo es posible la sociedad?, ¿cómo se logran el control y la regulación sociales? y ¿cuál es la naturaleza del individuo en relación con la

sociedad? Dentro de estos debates constitutivos, el cuerpo ha tenido tan sólo una aparición críptica (Polhemus, 1978). En el darwinismo social y en el funcionalismo de Talcott Parsons, el cuerpo se introduce en la teoría social como "el organismo biológico"; en el marxismo, la presencia del cuerpo es significada por la "necesidad" y la "naturaleza"; en el interaccionismo simbólico, el cuerpo se manifiesta como el yo representacional; en el freudismo la encarnación humana es presentada como un campo de energía en la forma de deseo. Las ciencias sociales se hallan pletóricas de discursos sobre "impulsos", "necesidades" e "instintos" que fluyen del ello. En este respecto, mucha de la sociología es en esencia cartesiana en tanto que acepta de manera implícita una rígida dicotomía mente/cuerpo, en un periodo en el que la filosofía contemporánea ha abandonado en buenas medida la distinción por juzgarla inválida.

Un objetivo de este estudio ha sido reconsiderar una porción enorme del pensamiento sociológico tradicional, mediante la inclusión del cuerpo en los debates convencionales en torno al orden social, el control social y la estratificación de las sociedades. Habiendo discutido la peculiar ausencia del cuerpo en la teoría social, el núcleo teórico de mi razonamiento queda expuesto en el capítulo IV, en "El orden corporal". De forma breve, la tesis consiste en que el clásico problema hobbesiano del orden puede reformularse en términos del problema del gobierno del cuerpo. Toda sociedad enfrenta cuatro tareas: la reproducción de las poblaciones en el tiempo, la regulación de los cuerpos en el espacio, el refrenamiento del cuerpo "interior" por vía de las disciplinas, y la representación del cuerpo "exterior" en el espacio social. Será evidente que este esquema es en parte un intento de proporcionar una versión sistemática del pensamiento de Michel Foucault en *The History of Sexuality* (1981). A pesar de que el presente estudio del cuerpo tiene como antecedente importante el debate acerca de Foucault, mi propio argumento tiende a negar la originalidad de la contribución de Foucault a través de, por ejemplo, poner de relieve ciertas continuidades entre la noción de "racionalización" de Max Weber y la discusión de las "disciplinas" de Foucault (Turner, 1982*a*). Este capítulo es fundamentalmente una reflexión sobre los paralelismos entre la idea de un régimen o gobierno del cuerpo y el régimen de una sociedad determinada. Con el propósito de ilustrar esta noción, una variedad de "desórdenes", sobre todo en los subordinados sociales, se toman como indicadores culturales del problema del control. En particular, los

desórdenes de las mujeres —histeria, anorexia y agorafobia— son considerados como desórdenes de la sociedad. La fuerza de esta pretensión es que cualquier sociología del cuerpo comprende una discusión del control social, y que cualquier discusión sobre este último debe tomar en cuenta el control de los cuerpos de las mujeres por los hombres en un sistema de patriarcado.

En las sociedades premodernas, la regulación del cuerpo se ha ligado de manera muy estrecha con el control de la sexualidad femenina, en atención a los intereses de la autoridad familiar y la distribución de la propiedad en un sistema de primogenitura. En los dos capítulos sobre el patriarcado, los orígenes del mismo como institución y como ideología se rastrean a través de una discusión de la diferencia entre naturaleza y cultura, más que nada en términos de las actitudes teológicas cristianas frente a "la carne". El argumento consiste en que el carácter de la subordinación femenina no puede separarse del surgimiento histórico de la familia patriarcal, y en que la dependencia femenina no puede aislarse del gobierno de la familia, en la que los hombres más jóvenes, las mujeres y los niños se encontraban bajo la autoridad de los patriarcas. Este examen se amplía con la discusión de la forma clásica de patriarcado en el siglo XVII, tal como ésta se expresó en las perspectivas opuestas de Robert Filmer y John Locke. El contenido principal del capítulo VI es que la noción del poder patriarcal no puede desvincularse de la existencia de la familia patriarcal y que el desarrollo de la sociedad capitalista, por medio de la destrucción del hogar tradicional, socava el tradicional patriarcado. En las sociedades contemporáneas, necesitamos una nueva conceptualización de la posición de las mujeres, y para entender este abandono del patriarcado tradicional yo propongo el concepto de "patrismo" como una regulación defensiva de las mujeres.

En "Las disciplinas" del cuerpo (capítulo VII), el argumento retorna a ciertos temas planteados por el trabajo reciente de Foucault, el cual se ocupa de manera fundamental del conocimiento y la vigilancia de los cuerpos. El acercamiento de Foucault a las disciplinas que regulan los cuerpos puede ejemplificarse a la perfección con el análisis del desenvolvimiento de las técnicas dietéticas de las sociedades occidentales. Esta historia de la dieta pretende mostrar que el manejo dietético surgió de una teología de la carne, se desarrolló por conducto de una medicina moralista y se estableció, por último, como la ciencia del cuerpo eficiente. La modificación principal es que la dieta se encontraba originalmente dirigida al control del deseo, mientras que bajo las modernas

formas del consumismo la dieta existe para promoverlo y preservarlo. Tal conversión supuso un proceso de secularización del manejo corporal en el que la conducción interna del deseo por medio de la dieta se transfirió a una representación externa del cuerpo a través de la gimnasia y los cosméticos científicos. Estos cambios sociales de la naturaleza del cuerpo no pueden analizarse al margen del contexto de transformaciones en la producción y distribución de mercancías dentro de un sistema de consumo masivo. Por consiguiente, la sociología del cuerpo conduce a una discusión de las nuevas formas del yo en el debate sobre el narcisismo moderno y de las actuales formas de regulación bajo el consumo masivo. Como consecuencia de estos acontecimientos en el capitalismo contemporáneo, la asociación convencional de la acumulación capitalista y las prácticas ascéticas del cuerpo tiene cada vez menos pertinencia a medida que el ascetismo es reemplazado por el hedonismo calculador.

Hay un centro común a estos capítulos finales que consiste en la naturaleza de la enfermedad y la afección como una prueba de la relación entre el cuerpo y la persona. En un cierto nivel, el argumento es tan sólo que no podemos nunca juzgar una enfermedad como un estado de cosas que se halla disociado de la acción humana, la interpretación cultural y la evolución moral. En la expresión cotidiana, la noción de "tener una enfermedad" sugiere un estado de cosas exterior sobre el cual la víctima posee poco control, debido a que la enfermedad es "natural". Empero, la noción de "estar enfermo" insinúa una condición que es más inmediata y próxima. Con esta noción se comienza a explorar la dimensión paradójica de la enfermedad como algo sobre lo cual llevamos a cabo una elección, pero que no podemos controlar en términos de su dirección y sus consecuencias. Con el fin de elaborar un marco para este análisis de la paradoja, tomo en cuenta muchos de los rasgos contradictorios de la anorexia nerviosa en una sociedad donde la delgadez es una norma de valor estético. En el curso de un análisis de la acción humana en los "padecimientos de las mujeres", es importante considerar algunos aspectos de la contribución de Ludwig Feuerbach al marxismo, puesto que fue Feuerbach el primero en hacer popular el aforismo "El hombre es lo que come". Estos capítulos exponen dicho debate acerca del *status* de la afección como desorden, a través de un examen de la distinción tradicional entre "afección" y "enfermedad". Se arguye que esta dicotomía presupone la validez de una distinción entre "naturaleza" (en donde la afección se localiza) y "cultura"

(en donde la enfermedad ocurre). Debido a que la dicotomía "naturaleza/cultura" es relativa y variable, se sostiene que no podemos considerar la afección como una neutral y técnica categoría amoral. Lo que en una sociedad se considerará como "pecado", "crimen" o "afección" depende de una diversidad de condiciones, tales como la división intelectual del trabajo y la separación de las áreas del conocimiento, producto de la especialización profesional. La aparición de la "afección" como una categoría especial es el resultado de la dominancia profesional y la secularización.

El problema central de este libro es en esencia la pregunta "¿qué es el cuerpo?", y esta pregunta no puede ser respondida sin un estudio de ontología social. A manera de conclusión de dicho estudio de la corporeidad, bosquejo dos acercamientos afines, aunque distintos, a la ontología a partir de Marx y de Nietzsche. En Marx, la naturaleza humana universal es definida en términos del hecho de que los hombres, en un sentido genérico, trabajan de forma colectiva la naturaleza para satisfacer sus necesidades, y en el proceso ellos mismos se transforman en agentes sensibles, prácticos y conscientes. La naturaleza existe como una realidad independiente, pero el trabajo humano la modifica y se la apropia una y otra vez, con el resultado de que la "naturaleza" se convierte, también, en un producto social; Marx evita una posición relativista al sugerir que lo que es universal a la especie humana es la necesidad de satisfacer sus necesidades por medio de la apropiación de la naturaleza, y que aquello que todos compartimos es el potencial transformativo de la *praxis*. A pesar de que Nietzsche creía a su vez que el conocimiento existe en interés de las necesidades prácticas, lo que sabemos no existe independientemente del lenguaje; pensaba también que el lenguaje es nuestra primera y última apropiación de la realidad. Puesto que el conocimiento es variable en virtud de la variable gramática del lenguaje, lo que existe es asimismo dependiente del lenguaje. Nuestro ser es producto de la clasificación; posición que se encuentra conectada con el inmaterialismo del obispo Berkeley (existencia es percepción), y una doctrina que constituye la base del argumento de Foucault de que el cuerpo es producto del saber clasificatorio y del poder. Estas distintas ontologías dan por resultado dos explicaciones opuestas del cuerpo. En el marxismo, el cuerpo es tanto el vehículo como el lugar del trabajo; existe, pero es transformado de modo constante por la acción humana. En Nietzsche, nuestra existencia corpórea no precede a nuestros sistemas de conocimiento clasificatorios y, por consiguiente, el cuerpo es

nada más y nada menos que un constructo social. La idea de que el cuerpo es un constructo tiene, de manera fundamental, profundas implicaciones para el debate en torno al género y la sexualidad, pero no es de modo necesario una conclusión pesimista, ya que aquello que ha sido construido puede ser, a su vez, desconstruido.

El germen de este libro tiene su origen en dos publicaciones sobre el manejo dietético (Turner, 1982*a*, 1982*b*) y en un artículo especulativo acerca de la relación entre medicina y religión (Turner, 1980). En el curso de la redacción de este estudio, en los últimos años, ha aparecido una diversidad de publicaciones sobre el cuerpo en parte tras la insistencia de Foucault en la significación de la bio-política del cuerpo. De esta reciente proliferación de estudios, los más pertinentes son *The Political Anatomy of the Body* (Armstrong, 1983), *Bodies of Knowledge* (Hudson, 1982) y *The Civilized Body* (Freund, 1982). El momento editorial actual se encuentra salpicado de libros acerca del cuerpo humano, lo cual no constituye un movimiento teórico, y por tanto todavía existe una firme justificación para alegar que el cuerpo se halla ausente en la teoría social, en especial en la teoría sociológica. El objeto del presente estudio no es suministrar una explicación decisiva o definitiva del cuerpo, sino indicar lo que una teoría general del cuerpo tendría que tomar en cuenta y señalar aquellas áreas de la sociología —la sociología médica, el estudio del patriarcado, la naturaleza de la ontología social, la sociología de la religión, el análisis de la cultura del consumidor y la naturaleza del control social— en donde la cuestión del cuerpo humano tiene una especial prominencia.

El estudio del cuerpo es de genuino interés sociológico, y es una desgracia que gran parte del campo se encuentre ya atestado de intrusiones triviales o irrelevantes: el neodarwinismo, la sociobiología, el biologismo. En contraste, han existido importantes desarrollos en fenomenología, antropología y filosofía existencial, los cuales convergen en la noción de la corporeidad humana y proporcionan la base para una sociología del ser social. Las influencias teóricas de este estudio particular del cuerpo son numerosas, pero aquellos enfoques que sobre todo se interesan en el significado del cuerpo, de su construcción social y de su manifestación, han sido los más formativos: Oliver W. Sacks en *Awakenings* (1976), Norbert Elias en *The Civilizing Process* (1978), Mikhail Bakhtin en *Rabelais and his World* (1968), Susan Sontag en *Illness as Metaphor* (1978) y George Groddeck en *The Meaning of Illness*

(1977). Si bien en antropología hay una tradición importante de investigación acerca de los ritos del cuerpo, no me he beneficiado en gran medida de los materiales o enfoques antropológicos, debido a que mi epicentro ha sido el cuerpo en la sociedad urbana, secular y capitalista. La principal excepción a esta exclusión de las perspectivas antropológicas la ha constituido el ensayo seminarial de Marcel Mauss sobre las "Técnicas del Cuerpo" que fue primero publicado en 1935 en *Journal de Psychologie Normale et Pathologique* y recientemente editado en *Sociology and Psychology* (Mauss, 1979). Con todo, no podemos suscitar la cuestión del significado del cuerpo sin que, como sociólogos, intentemos situar esos significados dentro del marco más amplio de la estructura social y el cambio histórico. En la búsqueda de tal marco, me he visto forzado a reconsiderar la interpretación que Parsons tiene del materialismo de Thomas Hobbes, la interpretación de Marx del sensualismo de Ludwig Feuerbach, la apropiación realizada por Feuerbach de la teoría de la nutrición sustentada por Jacob Moleschott, el impacto del fisiologismo de Nietzsche en la filosofía de Foucault, y la importación del romanticismo naturalista de Rousseau en el trabajo de Claude Lévi-Strauss, Richard Senett y el estructuralismo francés.

La sociología del cuerpo abre a la vez fascinantes digresiones y caminos laterales que son tentadoramente extraños. De estos laberintos, mencionaré la fascinación del obispo Berkeley con el cuerpo, a despecho de su supuesto inmaterialismo, y su confianza en las virtudes terapéuticas del "agua de brea", la cual constituyó probablemente la prueba final de su aforística tesis "*esse* es *percipi*". Incluso escribió poemas al respecto:

> ¡Dios te salve, jugo vulgar de la nunca marchita piña!
> Barato como eres, tus virtudes son divinas.

Por fortuna, esta digresión ya ha sido continuada de modo brillante en *The Unconscious Origin of Berkeley's Philosophy* (1953) de John Wisdom. Hay algunas digresiones que deberían seguirse, pero se encuentran fuera de mi competencia: éstas son las historias del desnudo, los cosméticos, la pornografía, la gimnasia, la arquitectura y la moda. Por lo menos ciertos aspectos de estos acontecimientos culturales están siendo discutidos en las revistas *Theory, Culture & Society, Salmagundi y Telos.* El cuerpo está ausente en la teoría, pero se encuentra en todas partes encarnado.

Al intentar escribir acerca del cuerpo, es imposible eludir su

carácter contradictorio y he pretendido expresar estos rasgos contradictorios por medio de una diversidad de paradojas. Tenemos cuerpos, pero somos también, en un sentido específico, cuerpos; nuestra corporeidad es una condición necesaria de nuestra identificación social, de manera que sería absurdo decir "he llegado y he traído mi cuerpo conmigo". A pesar de la soberanía que ejercemos sobre nuestros cuerpos, con frecuencia experimentamos la corporeidad como alienación, como cuando tenemos cáncer o gota. Nuestros cuerpos son un medio que puede volverse anárquico, sin importar la experiencia subjetiva de nuestro gobierno del cuerpo. La importancia de la corporeidad para nuestro sentido del yo es amenazada por la enfermedad, pero también por la estigmatización social; nos vemos forzados a realizar trabajos faciales y reparaciones corporales. Nuestros cuerpos son un entorno natural, no obstante estar a su vez socialmente constituidos; la desaparición de este entorno es asimismo mi desaparición. Además, no es tan sólo una cuestión del cuerpo singular, sino de la multiplicidad de cuerpos y su regulación y reproducción sociales. Los cuerpos, tanto en singular como en plural, son localizaciones, como Mary Douglas (1970) lo ha demostrado con claridad, de profundos sentimientos y categorías de pureza y peligro. Las secreciones corporales no pueden ser ignoradas con facilidad y, a ese respecto, no pueden ser controladas cómodamente; ésta es una fuente de las persistentes metáforas referentes a los cuerpos político y humano.

Al escribir este estudio del cuerpo, me he sentido cada vez menos seguro de lo que es el cuerpo. Las paradojas ilustran la confusión. El cuerpo es un organismo material, pero también una metáfora; es el tronco además de la cabeza y los miembros, pero es asimismo la persona (como en "cualquiera" y "alguien"). El cuerpo puede ser a la vez un agregado de cuerpos, a menudo con personalidad legal, como en "corporación" o en "el cuerpo místico de Cristo". Tales cuerpos compuestos pueden ser vistos como ficciones legales o como hechos sociales que existen con independencia de los cuerpos "reales" que los constituyen. Existen por igual cuerpos inmateriales que son poseídos por fantasmas, espíritus, demonios y ángeles. En algunas culturas, estos cuerpos inmateriales pueden tener papeles sociales preponderantes y posiciones importantes sociales dentro del sistema de estratificación. También hay personas con dos cuerpos, como los reyes medievales, quienes ocupaban a un mismo tiempo su cuerpo humano y su cuerpo soberano. Y lo mismo hay cuerpos celestiales, la geometría de los cuerpos en el espacio, la armonía de las esferas y la luz corpus-

cular. Dada esta elusiva cualidad del "cuerpo", tal vez es apropiado que el viejo inglés *bodig,* correspondiente al antiguo alemán *botah,* sea de origen desconocido. Como *ontio, bodig* se encuentra en todas partes y en ninguna. El cuerpo es nuestra experiencia más inmediata y omnipresente de la realidad y de su solidez, pero puede ser asimismo subjetivamente elusiva. Como ha observado con dolor una víctima de migraña:

> Tengo la sensación de que mi cuerpo... de que los cuerpos son inestables; que pueden desprenderse y perder partes de sí mismos: un ojo, un miembro, amputación; que algo vital ha desaparecido, pero desaparecido sin rastro, que ha desaparecido junto con el lugar que alguna vez ocupó. La horrible sensación es la de la nada en ninguna parte. (Sacks, 1981, p. 90.)

El cuerpo es a un mismo tiempo la cosa más sólida, más elusiva, ilusoria, concreta, metafórica, siempre presente y siempre distante: un sitio, un instrumento, un entorno, una singularidad y una multiplicidad.

El cuerpo es la característica más próxima e inmediata de mi yo social, un rasgo necesario de mi situación social y de mi identidad personal, y a la vez un aspecto de mi alienación personal en el ambiente natural. Un rasgo distintivo de mi argumento es que nuestras actitudes frente al cuerpo son, al menos en parte, un reflejo del conjunto de la tradición cristiana en Occidente. Mi cuerpo es carne: es el sitio del apetito corruptor, del deseo pecaminoso y la irracionalidad privada. Es la negación del verdadero yo, pero asimismo un aleccionador asiento de finalidad e intención morales. Su salud es también mi bienestar moral, puesto que la salvación implica dos actividades, esto es, salvar el cuerpo y salvar el alma. No obstante encontrarnos familiarizados con la noción de "la carne", en la cultura occidental sería inusual aludir al cuerpo como una "vianda". El cuerpo se halla envuelto por restricciones y tabúes; es carne pero no para ser comida y es vianda pero no para cocinarse. La carne puede ser consumida de forma ritual en el cuerpo y la sangre del Señor Jesucristo, cuya carne es la salvación de la mía. La actividad procreadora de mis padres es el modelo de su reencarnación de la carne, pero una buena parte de esta imaginería se ha desvanecido en la sociedad capitalista. Aquello que confesamos son las contradicciones de la mente, más que la naturaleza apetitiva y vegetativa de la carne. Ya que, según Montaigne, vivimos en un mundo de citas de citas, es difícil escapar a la paradoja de Dionisos y Apolo. Los críticos del

consumo moderno, como Herbert Marcuse, con frecuencia suenan como el fantasma de los puritanos: los placeres que disfrutamos son siempre falsos, puesto que ellos representan el poder sobre el cuerpo.

La paradoja final la constituye nuestra sexualidad: nuestros intentos de organizarla, controlarla y expresarla. Es extraño, en consecuencia, que los sociólogos hayan ignorado por tanto tiempo el sexo. Existen textos dispersos —*A Lover's Discourse* (1982) de Barthes, *The Sadeian Woman* (1979) de Carter, *Love's Body* (1966) de Brown— pero no hay una sólida tradición a la que pudiésemos llamar "la sociología del sexo" y, como regla general, los principales sociólogos han ignorado asiduamente el problema. Este vacío es tal vez una razón más para tomar con seriedad a Foucault. La razón de este libro en particular es, en consecuencia, relativamente modesta; intenta describir la ausencia de una sociología del cuerpo y sugiere una variedad de enfoques, en especial por vía del análisis de la enfermedad y el deseo, a través de los cuales el cuerpo podría convertirse en una parte central de la investigación sociológica.

I. LA FORMA DEL DESEO

El deseo es movimiento
En sí mismo no deseable
T. S. ELIOT, "Burnt Norton", *Four Quartets*

NECESIDADES Y DESEOS

A MENUDO se piensa que los seres humanos tienen necesidades porque tienen cuerpos. Nuestras necesidades básicas son entonces vistas por lo general como físicas: la necesidad de comer, dormir y beber es una característica elemental de las personas o de los sistemas orgánicos. Asimismo, es común en filosofía social reconocer necesidades que no son de manera clara físicas; por ejemplo, la necesidad de compañía o del respeto propio. "Necesidad" implica "carencia", pues la falla en satisfacer las necesidades desemboca en el deterioro, el mal funcionamiento y el desagrado. La satisfacción de una necesidad produce placer en la medida en que libera de la tensión de una carencia irresuelta. El resultado es que "necesidad" es un concepto explicativo dentro de una teoría de la motivación, la cual sostiene que el comportamiento es producto de la búsqueda del placer y de la elusión del dolor. En la filosofía griega, los cirenaicos y los epicúreos dieron una gran importancia a la satisfacción de los placeres como criterio de una buena vida. En el utilitarismo, la noción del cálculo hedonista se convirtió en el fundamento de la filosofía política de Bentham: la buena sociedad es aquella que maximiza la mayor felicidad para el más grande número. El problema consiste en que no todos los placeres parecen necesarios y en que muchos de ellos se manifiestan destructivos y antisociales. La capacidad humana para los placeres se muestra infinita, incluyendo la autoflagelación, la violación homosexual, la tortura, el despojo y el pillaje. La solución filosófica ha sido distinguir entre los buenos y los malos placeres, entre necesidades reales y falsas. Por ejemplo, la conclusión del debate en torno al placer y la virtud en la filosofía griega fue que "deberíamos intentar vivir una vida frugal en la que los deseos necesarios sean satisfechos, y donde los deseos naturales, aunque no necesarios, tengan algún lugar, al tiempo que los deseos vanos se hallen proscritos. Una vida así sería naturalmente vir-

tuosa" (Huby, 1969, p. 67). No obstante que una persona puede obtener placer sádico del dolor de otros, estas actividades que procuran placer no son apreciadas como conducentes a una buena sociedad basada en la camaradería, y por tanto estos placeres son considerados vanos y no naturales. Existen al menos dos problemas con esta posición. El primero es que yo soy una autoridad sobre mis propios placeres y, en consecuencia, los individuos no pueden ser persuadidos con facilidad de que sus placeres privados son de algún modo falsos. En segundo lugar, el argumento iguala el "deseo" con la "necesidad".

Con todo y que el análisis del deseo tiene una luenga historia en filosofía (Potts, 1980), y a pesar de que el "deseo" se asocia a menudo con el "apetito", es importante dejar claro que una teoría del deseo no es lo mismo que una teoría de la necesidad. Por ejemplo, el psicoanálisis de Freud fue primordialmente una teoría del deseo y no puede traducirse a la antropología marxista, la cual es en esencia una teoría de la necesidad. La diferencia es que la necesidad implica un objeto que la satisface, siendo este objeto externo a ella; el deseo no puede ser finalmente satisfecho, puesto que el deseo es su propio objeto. La visión del deseo proporciona la base del pesimismo freudiano, debido a que el deseo no puede ser satisfecho dentro de la sociedad. El mito de Edipo indica esta imposibilidad para el deseo. La satisfacción de las necesidades puede ser el criterio de una buena sociedad, no así la satisfacción del deseo. La *concupiscentia* y la *ira,* por consiguiente, son corrosivos de esa amistad que los griegos veían como el aglutinante de los grupos sociales y como el fundamento de la virtud individual.

Sabiduría y amistad

La sociología es literalmente el saber o conocimiento (*logos*) de la amistad (*socius*). La tarea de la sociología es analizar los procesos que atan y desatan a los grupos sociales y comprender la ubicación del individuo dentro de la red de regulaciones sociales que vinculan a éste con el mundo social. Mientras que la sociología es un complemento más o menos reciente de las ciencias sociales, la noción de que la amistad es la argamasa social última de las colectividades sociales a gran escala, como el Estado, es relativamente antigua. En el *Banquete,* Platón dio expresión plena al ideal griego de la amistad, como aquella condición social que supera

los deseos antisociales de posesión personal y encumbramiento competitivo. La finalidad del individuo y del estado debería ser el cultivo de la virtud y la felicidad, en lugar de la satisfacción de los deseos, los cuales son los resortes de la discordia y la envidia. El orden (*kosmos*) dentro del individuo es necesario para el ordenamiento (*kosmios*) en el vasto mundo social, y ambos se hallan íntimamente conectados con la amistad. Fue Eros la fuerza capaz de salvar la brecha entre los dos elementos esenciales de la realidad: la racionalidad encarnada en Apolo y la irracionalidad en Dionisos (Jaeger, 1944). El interior del individuo refleja la anatomía de la sociedad como una disputa entre los deseos, de los cuales la envidia tiene una prominencia especial, y la razón (Gouldner, 1965). Los dos, Eros y la amistad, son requeridos para fusionar estos desgarradores y corrosivos aspectos de la psique y la sociedad. Podemos observar, entonces, que las raíces de la filosofía occidental descansan en dos problemas afines: la lucha entre el deseo y la razón, y la oposición entre la ligadura de la amistad y las presiones desvinculadoras de la individuación.

Es mucho lo que separa a la investigación filosófica de Platón sobre la naturaleza de la amistad del análisis sociológico de la unión social, pero, como voy a mostrar, también hay mucho de continuidad. De manera más importante, el mundo en el que Platón existió ha sido transformado por dos sucesos que son fundamentales para este estudio particular: el cristianismo y la revolución industrial. Tomando en cuenta la poderosa dimensión milenarista del cristianismo incipiente, la iglesia primitiva planteó una aguda y decisiva oposición entre el mundo y el espíritu. El cultivo del cuerpo no podía tener cabida en un movimiento religioso que estaba inicialmente orientado de manera importante hacia las cosas del mundo venidero. El cristianismo primitivo puede haber heredado del esenismo gnóstico la idea de que la creación era corrupta y merecedora de condenación moral (Allegro, 1979). Luego de la destrucción de Jerusalén y de la ausencia del Retorno mesiánico, la Iglesia cristiana fue obligada a acomodarse a la existencia del imperialismo romano, pero retuvo lo que Max Weber llamó el ascetismo intramundano, esto es, una fuerte hostilidad hacia las cosas de este mundo. En cierta medida, el hincapié en la teología de San Pablo sobre la perversidad del sexo fue reforzado por la adopción de la filosofía aristotélica, la que era similarmente hostil a las mujeres.

En la tradición ascética cristiana la sexualidad llegó a ser vista como incompatible en grado sumo con la práctica religiosa. En

particular, el disfrute sexual es una singular amenaza para cualquier intento de crear una respuesta religiosa sistemática al pecado. Este problema de subordinar la sexualidad a un estilo de vida racional constituye la base de gran parte de la visión de Weber de los orígenes del intelectualismo religioso y la racionalización. El argumento consiste en que "la vigilancia ascética, el control de sí mismo, y la planeación metódica de la vida están seriamente amenazados por la peculiar irracionalidad del acto sexual, el cual es en última instancia y en esencia no susceptible de organización racional" (Weber, 1966, p. 238). Una "solución" a este dilema de la existencia humana fue la división de la comunidad religiosa en una *élite* que se apartó del mundo con el fin de abstenerse de la sexualidad, y la masa que permaneció abismada en el profano mundo de la sociedad de todos los días. La laicidad se reprodujo dentro de las restricciones de la monogamia organizada. La *élite* se retiró al celibato y el monasticismo, reclutando a sus miembros por medio de vocaciones, más que por reproducción carnal. La sexualidad, aun dentro de las limitaciones impuestas a la vida familiar por las normas religiosas, era en consecuencia una actividad laica, lo que permitió que los monjes y sacerdotes siguieran una vida de control racional sobre la carne. Como resultado de esta severidad ante la pecaminosidad sexual, el cuerpo humano fue transformado de oportunidad para el pecado en la verdadera causa de éste. El cuerpo se convirtió en la prisión del alma, la carne llegó a ser, en palabras del hermano Giles, el cerdo que se revuelca en su propia inmundicia y los sentidos fueron los siete enemigos del alma (Black, 1902). Para controlar el cuerpo, el movimiento ascético en el cristianismo se volvió cada vez más riguroso frente a los ritos de contención: el ayuno, el celibato, el vegetarianismo y la negación de las cosas terrenas.

La forma del deseo

En correspondencia con cada modo de producción económico, es posible concebir una forma de deseo. En *The Origin of the Family, Private Property and the State* (s. f.), Engels sostuvo que, dentro de la perspectiva materialista de la historia, toda sociedad tiene que producir sus medios de existencia y reproducir a sus propios miembros. Así, un orden de sexualidad corresponde a un orden de propiedad y producción. La forma del deseo es un conjunto de relaciones sociales a través del cual el deseo sexual es

producido, regulado y distribuido bajo un sistema de parentesco, patriarcado y familias. Estas relaciones del deseo determinan la eligibilidad de las personas para roles procreativos y legitima las uniones sexuales para la producción de personas. Por consiguiente, el modo de producción del deseo posee dimensiones sociales, políticas e ideológicas; por ejemplo, la ideología sexual interpela a las personas como objetos sexuales con relaciones apropiadas para el consumo de la sexualidad (Therborn, 1980). Puede argumentarse que el modo de producción produce clases sociales como efecto de las relaciones de propiedad (Poulantzas, 1973). De manera similar, una forma de deseo especifica una clasificación de los "grupos sexuales", de los cuales el género es la principal dimensión que divide a la población en "hombres" y "mujeres". Sin embargo, la clasificación sexual dominante también designa a los "muchachos" como subordinados que no son elegibles para las funciones reproductivas —pudiendo ser, desde luego, objetos apropiados de deseo. En la terminología moderna, podemos sugerir como punto de partida que cada modo de producción tiene un sistema clasificatorio del deseo sexual: un discurso que designa adecuadamente a los seres sexuados y organiza sus relaciones. Es este discurso social el que especifica la sexualidad elegible, no los dictados de la fisiología humana.

Marx (1974, vol. I, pp. 85-86*n*) arguyó que en el modo de producción feudal fue el catolicismo lo que constituyó la ideología dominante de las formaciones sociales feudales. Es posible volver a expresar la visión de Marx alegando que en un modo de producción feudal tiene que haber una regulación ideológica de la sexualidad en correspondencia con el carácter económico específico de las sociedades feudales, y que fue el discurso sexual católico el que suministró la forma dominante del deseo. Los agentes humanos viven su experiencia sensual y sexual por la vía de las categorías de un discurso del deseo que es dominante en sociedades dadas, y este discurso del deseo es en esencia determinado por los requerimientos económicos del modo de producción. El discurso posee una gramática que determina quién le hace qué cosa a quién, y es esta gramática del sexo la que designa los objetos o sujetos de las prácticas sexuales. Es claro que esta traducción de Marx es un intento de conjuntar el análisis althusseriano de los modos de producción (Althusser y Balibar, 1970) y el esbozo foucaultiano de las formaciones discursivas (Foucault, 1972). Este estudio del cuerpo se aleja de estas visiones en dos aspectos fundamentales. El primero es que tanto Althusser como Foucault

tienen muy poco que decir respecto a los pormenores de la resistencia, ya sea de los individuos o de las clases, a las formas de regulación y vigilancia, a despecho de la referencia frecuente a la oposición al discurso. En segundo lugar, el análisis estructuralista del discurso o bien ignora la eficacia de las formaciones discursivas, o bien da por sentados sus efectos. Mostrar que un discurso es prevalente no es mostrar que éste es plenamente efectivo (Abercrombie, Hill y Turner, 1980).

Toda sociedad tiene que reproducir su población y regularla en el espacio social; en el nivel del individuo, la sexualidad debe ser refrenada y las personas tienen que ser representadas. Estos cuatro problemas pueden tener una prominencia y rasgos diferentes en las distintas sociedades, dependiendo de la naturaleza del modo de producción económico. En las sociedades feudales, especialmente en cuanto a la clase dominante propietaria de la tierra, la reproducción de la clase dominante dependía de manera importante de la regulación y contención de la sexualidad de los miembros subordinados de la familia. La conservación de la tierra se basaba en la estabilidad de la herencia a través de herederos varones legítimos; un discurso del deseo era necesario para garantizar estos objetivos económicos, y tal discurso fue primordialmente patriarcal y represivo. Estas características del discurso fueron encerradas de modo preponderante en la moralidad católica que buscaba reprimir el placer en interés de la reproducción. Con esto no se sugiere que las actitudes medievales hacia las mujeres fueran todas de una pieza; la mujer era a la vez Eva (la causa de todo nuestro sufrimiento) y María (la fuente del poder espiritual) (Bernardo, 1975), pero el rasgo principal de la posición social de las mujeres en la sociedad feudal eran la dependencia y la subordinación dentro de la famiila. En el siglo XVII, "una mujer errante da de qué hablar" y esta declaración se aplicaba lo mismo a las religiosas que a las mujeres nobles casadas (Nicholson, 1978). El lugar de la mujer se hallaba junto al hogar, con la progenie de su amo. Este discurso medieval promovió la sexualidad legítima y la separó del deseo. En este contexto, el confesionario adquirió una importancia especial (Hepworth y Turner, 1982); se trataba de un rito para la producción de la verdad del sexo (Foucault, 1981), pero para establecer la verdad de la sexualidad se tenía que comprender el error del placer. Por consiguiente, mucho puede aprenderse acerca de los discursos sexuales feudales por medio del análisis de la enseñanza de los penitenciales sobre el coito dentro y fuera del matrimonio.

Para la teología cristiana medieval, cualquier acto de coito que no resultaba en la inseminación de la mujer era un "pecado contra la naturaleza". El acto sexual debía estar desprovisto de placer y, en consecuencia, si un hombre gozaba de su mujer el acto era juzgado como equivalente a fornicación. Estos "pecados contra la naturaleza" incluían no sólo la sodomía, la bestialidad y la masturbación, sino también el *coitus interruptus*. Eran no naturales debido a que no daban por resultado la inseminación y porque su motivación primaria era el puro placer. Los mismos argumentos se aplicaban al concubinato y la sexualidad extramarital, sobre todo cuando éstos se llevaban a cabo con primitivas medidas anticonceptivas. Los manuales confesionales proscribían asimismo ciertas posiciones sexuales que incrementaban el placer y disminuían la posibilidad de la concepción. La condenación del sexo extramarital combinó una diversidad de nociones; se asoció con el placer, la anticoncepción y las posiciones antinaturales. Además, ello implicaba que los maridos se convertirían de mala gana en los padres de hijos a quienes no habían engendrado. Había el peligro, por tanto, de que la propiedad pasara a la progenie que no era en realidad legítima. El orden de la sexualidad legítima no correspondería al orden de las relaciones de propiedad.

Es bastante fácil, como consecuencia, descubrir en estos textos medievales un discurso del deseo que separaba el placer de la propiedad. El problema sociológico es, no obstante, descubrir si estos discursos tenían efectos reales sobre el comportamiento social. Ya que era imposible formar una familia sin el capital suficiente, existen razones de sentido común para creer que las parejas jóvenes adoptarían el *coitus interruptus* para el placer, donde la procreación se hallaba económicamente excluida (Flandrin, 1975). El matrimonio fue entonces visto como un contrato económico y político entre familias para la conservación de una clase terrateniente; la cama matrimonial estaba desprovista de placer. Debido a que las actividades procreativas se hallaban confinadas a estas uniones contractuales en el matrimonio, el deseo tenía que encontrar su sitio en otra parte.

Ascetismo

En los tiempos medievales el intento de crear un régimen racional y sistemático de negación estuvo en gran medida confinado a las órdenes religiosas que, por decirlo así, practicaron el ascetismo

en nombre del hombre laico. Expresando esta diferenciación en términos espaciales, la razón fue asignada al dominio interno del monasterio, mientras que el deseo corría sin freno en el mundo profano de la sociedad laica. En este respecto, podemos concebir el argumento principal en *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (1965) de Weber como una explicación de cómo la Reforma sacó la negación ascética del deseo de la celda monástica para introducirla en la familia secular. El protestantismo, entonces, buscó romper la distinción entre la *élite* y la masa mediante la transformación de las prácticas de la primera en rutinas cotidianas de autocontrol. La abstinencia, el control de las pasiones, el ayuno y la regularidad fueron así impuestos como normas ideales para la sociedad en su conjunto, puesto que la salvación ya no podía alcanzarse en forma indirecta a través de los trabajos de los monjes. Por consiguiente, las disciplinas y regulaciones de la familia, la escuela y la fábrica tienen sus raíces históricas en la redistribución de las prácticas monacales dentro de la sociedad en general. La celda monástica fue instalada en la prisión y en el taller, al tiempo que las prácticas ascéticas se difundían cada vez más en el exterior (Foucault, 1979, p. 238).

Por supuesto, el intento de imponer el monasticismo como una norma secular general de contención condujo necesariamente a resistencias. La historia de la cultura sexual inglesa puede verse como un péndulo oscilando entre las restricciones a la sexualidad y los relajamientos en la conducta moral. La revolución puritana del siglo XVII fue seguida, con la Restauración, por un nuevo liberalismo en la conducta sexual. El retorno a un estilo de vida sexual más rígido a fines del siglo XVIII y en el siglo XIX fue seguido por una nueva liberalización, la cual ha sido el tema dominante de la sociedad contemporánea (L. Stone, 1979). En alguna medida, estas restricciones a la sexualidad correspondían también a restricciones en la mesa. Desde un punto de vista ascético, tanto el comer como la sexualidad son actividades groseras del cuerpo. En particular, comer alimentos calientes y sazonados con especias estimula la pasión sexual. Para controlar la sexualidad, los protestantes pretendieron regular el cuerpo por medio de un régimen alimentario. La revolución puritana del siglo XVII, en consecuencia, fue acompañada también por una serie de limitaciones en los alimentos, la cocina y el consumo. Las especias fueron prohibidas y las principales festividades, como la Navidad, dejaron de ser ocasiones para el regocijo secular; las fiestas a propósito de la Noche de Reyes también desaparecieron. Con el colapso de la era crom-

welliana, la revuelta social "en contra del puritanismo se manifiesta en los excesos que tuvieron lugar en la corte. A menudo, los banquetes y entretenimientos de importancia tendían a reincidir en orgías disipadas, con los invitados de honor salpicados con crema y otras bebidas" (Pullar, 1970, p. 128). A pesar de que en el siglo XIX el arte culinario se convirtió cada vez más en el objeto de la ciencia doméstica, el comer en sí mismo se hallaba todavía revestido con una cierta gazmoñería puritana. Al igual que el sexo, el comer para las mujeres del siglo XIX era más bien algo para ser sobrellevado que estimulado.

La sociología del puritanismo realizada por Max Weber es interpretada por lo general como un argumento acerca de los orígenes ascéticos del capitalismo. En estos comentarios introductorios se ha sugerido que, examinado más de cerca, el análisis de Weber del ascetismo cristiano es de hecho un análisis de la racionalización del deseo. Existieron muchas dimensiones en este proceso de control de los deseos. Ciertas instituciones fueron fomentadas para subordinar las pasiones internas a controles razonables: el monasticismo, el celibato, la monogamia, la castración. Los deseos fueron regulados por las rutinas: el vegetarianismo, la dieta, el ejercicio, el ayuno. El lado pasional de la personalidad humana fue sujeto a indagaciones científicas, y se desarrollaron tecnologías para prevenir diversas formas de "masturbación", sobre todo en niños. La energía humana podía canalizarse sin peligro a través de las profesiones en el mundo; la conquista sexual se dirigió a los triunfos económicos en los negocios y el comercio. Las festividades, los festivales y los carnavales, los cuales históricamente eran ocasiones para la distensión orgiástica, fueron suprimidos en un principio por el puritanismo y luego prohibidos por las rutinas del capitalismo industrial. Los festivales públicos y colectivos fueron reemplazados poco a poco por pasatiempos más individualizados y privados. En la sociología de la racionalización de Weber, existe el argumento de que la totalidad de la vida se halló, cada vez más, sometida al manejo científico, el control burocrático, la disciplina y la regulación.

Empero, hay por lo menos dos problemas en el análisis del capitalismo que realiza Weber. El ascetismo proporcionó una norma cultural conveniente para los capitalistas que tenían que negarse al consumo inmediato en aras de una mayor acumulación. Los requerimientos de inversión para ganancias futuras cancelan el completo disfrute de la riqueza presente. Para el trabajador es diferente. Debido a que se encuentra separado de los medios de

producción, se ve forzado a laborar para vivir en condiciones de lo que Marx llamó la "insulsa compulsión" de su existencia. No obstante, el problema del capitalismo como sistema es que debe darse a su vez el consumo de mercancías, o de otro modo el circuito de mercancías y capital llega a bloquearse y se estanca. Con el crecimiento de la producción en masa, la racionalización de la distribución en las tiendas de departamentos y el auge de postguerra, el capitalismo tuvo también que promover una ética de consumo, la que en muchos sentidos es incompatible con las normas tradicionales de la contención y el ascetismo personal. La explicación del capitalismo proporcionada por Weber finaliza con el arribo del incipiente capitalismo competitivo, en el cual el deseo es aún rechazado en interés de la acumulación. El capitalismo posterior, en contraste, se organiza más en derredor de elecciones hedonistas calculadoras, la publicidad, la estimulación de las necesidades y el consumo de lujo. El capitalismo más reciente no tanto suprime el deseo como lo expresa, lo produce y dirige hacia una carencia cada vez mayor de satisfacción.

El segundo problema con la explicación de Weber es que mientras el capitalismo primitivo transfiere el monasterio a la sociedad secular, al mismo tiempo bifurcó el mundo secular en una esfera privada de valores de uso y una esfera pública de valores de cambio. El deseo fue relegado al mundo del ciudadano íntimo y privado, mientras que la esfera pública se halló más y más dominada por las normas del cálculo racional y el saber instrumental. Tal división correspondió en gran medida a la división entre hombres y mujeres, siendo estas últimas los vehículos de la emoción, la necesidad y la intimidad. Existe, por tanto, una división social de las emociones que corre a lo largo de la división social del trabajo, convirtiendo a las mujeres en los custodios de lo íntimo y lo privado (Heller, 1982). Esta división espacial, sin embargo, más tarde es desgarrada por la creciente inclusión de las mujeres en la producción, la transformación de la familia nuclear y la declinación, con la desindustrialización del reciente capitalismo, de las industrias intensivas en trabajo dominadas por los hombres.

Deseo y razón

El legado del cristianismo y de la industrialización es la prominencia de oposiciones bipolares en el pensamiento y la cultura entre el cuerpo y el alma, el cuerpo y la mente, la materia y el

espíritu, el deseo y la razón. Estas oposiciones clasificatorias ciertamente no lo son sólo de la sociedad, sino de las formas básicas de pensamiento en la cultura y la filosofía occidentales. No es de sorprender que estas distinciones llegaran a jugar un papel importante en el pensamiento sociológico mismo. El pensamiento social ha sido modelado alrededor de la noción de que los seres humanos son, a un tiempo, parte de la naturaleza en la medida en que tienen cuerpos y parte de la sociedad en la medida en que tienen mentes. Las teorías del contrato social, de Hobbes en adelante, resolvieron este dilema alegando que, en tanto que animal racional, estaba en el interés del hombre formar contratos obligatorios con el fin de tener seguridad dentro de la sociedad. Al formar contratos, los hombres renuncian a ciertos derechos naturales y se someten a la autoridad, ya se encuentre ésta en la persona del rey o en un gobierno, con tal de alcanzar alguna suspensión de las inseguridades de su condición natural. La noción de que la vida civilizada requiere de ciertas restricciones y limitaciones elementales se ha convertido subsecuentemente en un tema muy difundido del pensamiento sociológico y psicoanalítico. Freud, por ejemplo, trató el tabú del incesto, la prohibición de la relación sexual entre afines y el resultante complejo de culpa en el complejo de Edipo, como el basamento original del agrupamiento social:

> La tendencia por parte de la civilización a restringir la vida sexual no es menos clara que su otra tendencia a expandir la unidad cultural. Su primera y totémica fase trae consigo la prohibición en contra de una incestuosa elección de objeto, y ésta es tal vez la más drástica mutilación que la vida erótica del hombre ha experimentado en todo tiempo... El temor a una rebelión de los elementos reprimidos obliga a medidas precautorias más estrictas. Un punto de importancia en este desarrollo ha sido alcanzado en nuestra civilización europea occidental. (Freud, 1979, p. 41.)

Desde el intento de Freud de analizar el tabú como el fundamento de la vida civilizada, tanto el psicoanálisis como la antropología han reconceptualizado el totemismo como un sistema de clasificaciones. El lenguaje, y no las prohibiciones, constituye la división entre la cultura y la naturaleza, pero el mismo tema del deseo *versus* el poder es central a una buena porción del análisis estructuralista reciente.

El lenguaje es un sistema impersonal de comunicación en el que renunciamos a nuestra individualidad. El lenguaje representa la autoridad de la sociedad sobre el inconsciente. En consecuencia,

en la obra de Lacan (1977) el lenguaje es la base de la alienación entre el yo y el mundo, y esta alienación engloba una división entre la infinitud de nuestros deseos, los cuales son rechazados por las convenciones sociales, y la finitud de nuestras demandas permitidas por la sociedad. De manera similar, en la obra de Foucault existe una oposición entre poder/saber, que se localiza en toda institución autoritaria, y libertad/irracionalidad, que se halla implícita en toda resistencia desviada. La locura tenía que ser desterrada del reino de la razón por Descartes, justo en la medida en que el loco tiene que ser eliminado y confinado en la sociedad. De un modo fundamental, el control de la locura comprende el control de las pasiones. La cita hecha por Foucault de la *Nosologie méthodique* de François Boissier de Sauvages de 1772 reformula con nitidez la clásica oposición entre el deseo y el orden:

> La distracción de nuestra mente es el resultado de nuestra ciega entrega a nuestros deseos, nuestra incapacidad para controlar o moderar las pasiones nuestras. De ahí estos delirios amorosos, estas antipatías, estos gustos depravados, esta melancolía que es causada por la pena, estos arrobamientos forjados en nosotros por la negación, estos excesos en el comer, en el beber, estas indisposiciones, estos vicios corporales que ocasionan la locura, la peor de todas las enfermedades. (Sauvages, 1772, vol. *vii*, p. 12; en Foucault, 1967, p. 85.)

La imposición de la razón sobre el deseo, y el internamiento del demente, corresponden a un nuevo aparato de control en el asilo y a un nuevo horizonte del saber en las ciencias del hombre.

Homo duplex

No obstante la tendencia en la sociología a observar todos los atributos humanos como el producto del determinismo social, la sociología y el pensamiento social se fundan con frecuencia en un concepto de *homo duplex,* en el cual el individuo es un equilibrio complejo de pasiones asociales y razón social. Por ejemplo, Durkheim, quien es considerado a menudo como el determinista sociológico *par excellence,* también se adhirió al modelo del hombre doble. *The Elementary Forms of the Religious Life* sostenía:

> El hombre es doble. Hay dos seres en él: un ser individual que tiene su fundamento en el organismo y cuyo círculo de actividades, en consecuencia, se halla estrictamente limitado, y un ser social que

> representa la más alta realidad en el orden intelectual y moral que podemos conocer por observación; me refiero a la sociedad. (Durkheim, 1961, p. 29.)

El papel de la cultura es imponer al individuo las representaciones colectivas del grupo y refrenar las pasiones por medio de obligaciones colectivas y compromisos sociales. Sin la restricción cultural, el individuo se encuentra forzado, bajo ciertas circunstancias, al suicidio anómico a causa de las expectativas exageradas. La dimensión conservadora, tanto en Durkheim como en Freud, es, por tanto, la visión de que la sociedad es adquirida al costo de la sexualidad. Para Durkheim, ese costo era necesario así como deseable. Puesto que el hombre es a la vez un miembro de la naturaleza por virtud de ser un organismo y un miembro de la sociedad gracias a la cultura, alguna solución tiene que hallarse a esta duplicidad a la *Jekyll y Hyde*. Para Durkheim, la limitación y regulación del hombre-como-cuerpo debía encontrarse en la naturaleza coercitiva de los hechos morales.

A pesar de que muchas teorías sociales presuponen una dicotomía entre la mente y la materia, el alma y el cuerpo o las razones y las pasiones, su explicación de —y su solución a— esa duplicidad es muy variable. Aunque hay un vínculo teórico entre la sociología durkheimiana y el moderno estructuralismo, existen también importantes diferencias. Por ejemplo, Foucault no considera al poder como constriñendo siempre; de hecho, lo considera productivo y permisivo. El poder no tanto niega la sexualidad como la produce con fines que se sitúan al margen del individuo. Un aspecto de la sociedad moderna sobre el cual Foucault llama la atención es la idea de que todo individuo, como un rasgo principal de su identidad social, debe tener un sexo único y verdadero. Se tiene que ser o macho o hembra, ya que el hermafrodita es un falso o un pseudo sexo. Podría haberse pensado que lo que en realidad importaba era "la realidad del cuerpo y la intensidad de sus placeres" (Foucault, 1980*b*, p. VII), pero los cambios en la ley, el *status* jurídico, la ciencia médica y el aparato administrativo de la sociedad, en el periodo de 1860 a 1870, comenzaron a obligar a los individuos a tener una sexualidad no ambigua. Detrás de las investigaciones médicas del periodo, existía un proyecto moral que sugería que la gente con sexualidad dual era capaz de indecencias. A pesar de que en la sociedad contemporánea se acepta que alguien cambie de sexo, la noción de que finalmente cada cual debe ser o macho o hembra no se ha disipado. En este

sentido, puede decirse que el saber y el poder médicos producen el sexo como una categoría de identidad necesaria, en lugar de negarlo o eliminarlo.

Existen importantes indicaciones en la filosofía moderna, sobre todo en fenomenología, de que la dicotomía tradicional de mente y cuerpo es falsa y que está urgida de rectificación. Mientras que la filosofía cartesiana establece una oposición entre el cuerpo como una máquina y la mente como conciencia racional, nosotros no podemos juzgar apropiadamente al cuerpo como una cosa inconsciente, puesto que el cuerpo "es a la vez un objeto para los otros y un sujeto para mí mismo" (Merleau-Ponty, 1962, p. 167). Yo soy un cuerpo y tengo un cuerpo, el cual es un "cuerpo experimentado". De manera alternativa, gran parte del pensamiento radical considera la oposición de cuerpo y mente como un aspecto del poder social, el cual subordina el deseo a la razón con propósitos de control autoritario. Para tales escritores, la liberación de la sociedad presupone la emancipación del cuerpo y sus pasiones del control tanto psíquico como social. Hay, en consecuencia, una larga tradición de pensamiento crítico que aboga por la libertad sexual como algo que constituye, en esencia, un acto político de oposición. La crítica del poder patriarcal, las consecuencias nocivas del ascetismo sexual, el carácter liberador del placer y la denuncia del elemento de prostitución en el matrimonio han sido temas que enlazan a una amplia variedad de escritores: Charles Fourier, Havelock Ellis y Wilhelm Reich. Aunque sus posiciones son teóricamente diversas, éstas se ligan en virtud de cierto utopismo y excentricidad: las comunas de Fourier y la caja organísmica de Reich son claros ejemplos de ambos. De los escritores modernos, Herbert Marcuse ha suministrado una explicación más coherente que la mayoría, del rechazo del placer que supuestamente requiere el capitalismo.

Juego y placer

Marcuse se apartó en considerable medida del núcleo ortodoxo del marxismo tradicional al afirmar que el trabajo, lejos de ser la fuente de todo valor, era sencillamente una carga. El juego y el placer tienen que ser reprimidos y subordinados a la culpa en la sociedad capitalista, con el objeto de prevenir cualquier desviación "irracional" de la centralidad del trabajo productivo. Por consiguiente, para Marcuse, el juego y la sexualidad poseen un

potencial revolucionario, el cual ha sido en forma grave menospreciado por la teoría crítica (Geoghegan, 1981). Marcuse adoptó el marco básico de la psicología freudiana para dar cuenta de los procesos de control social en el capitalismo, donde el superego controla los impulsos libidinosos bajo el ojo vigilante del Estado y la familia. El capitalismo, no obstante, acaba por depender de una "represión excedente", la cual va más allá de las que podrían considerarse limitaciones necesarias a los individuos como miembros de la sociedad en cuanto tal (Marcuse, 1969). Estas restricciones morales y políticas a la sexualidad humana estaban siendo minadas gradualmente por los cambios económicos en el capitalismo tardío —en particular la automatización—, cambios que poco a poco volvieron innecesarios para los procesos económicos capitalistas el tradicional modelo del trabajo y la familia. La libertad social requiere de la libertad sexual; ambas libertades estaban siendo posibles gracias al cambio económico capitalista. La amenaza fundamental a estas potencialidades provino de la comercialización y mercantilización del sexo, lo cual hizo redituable a la sexualidad. En *Eros and Civilization* (1969), por tanto, los perversos reemplazan al proletariado como los agentes principales del cambio dentro de una sociedad capitalista.

La reinterpretación que de Marx realiza Marcuse, por vía de Freud, suscita un problema que es central a todas las teorías sociales apoyadas en una oposición entre el deseo (como liberación) y la razón (como restricción). Hay dos dimensiones en cuanto a esto. La primera fue expresada con claridad por MacIntyre (1970, p. 47): "¿Qué *haremos* en realidad en este Estado sexualmente liberado?" La segunda se relaciona con esto, que los hombres sexualmente liberados pueden encontrar satisfechos sus deseos a través de la dominancia y la pornografía a expensas de las mujeres. La liberación del deseo es, de manera implícita, la liberación del deseo masculino, el cual no consigue proporcionar una explicación del lugar de las mujeres en una sociedad donde los hombres son, por conducto de las transformaciones económicas, o bien echados del trabajo por el desempleo estructural, o bien liberados de aquél por la automatización.

El argumento ingenuo en favor de la liberación sexual no puede hacer frente de manera adecuada al problema de que el sexo puede ser una mercancía —prostitución y pornografía— que refuerce, en lugar de cuestionar, las relaciones sociales prevalecientes. Sin embargo, la pornografía es paradójica en tanto que proporciona el ejemplo de la comercialización de las relaciones

sexuales, así como también el reflejo crítico del poder y la dominancia en la sexualidad. La comercialización del sexo presta apoyo al argumento de que la sociedad moderna es una sociedad pornográfica, "una sociedad tan hipócrita y represivamente construida, que debe producir de manera inevitable una efusión de pornografía, a la vez como su expresión lógica y como su antídoto subversivo y popular" (Carter, 1979, p. 86). Lo que la mayoría de las explicaciones liberacionistas de la sexualidad, como la de Marcuse, no consiguen enfrentar es el problema de la pornografía como expresión del deseo (masculino) por encima de la racionalidad instrumental. La fascinación de De Sade y del sadismo consiste en que este último expresa el conflicto de poder inherente que corre aparejado a la libertad sexual y, al dar expresión al poder, desenmascara una visión en exceso romántica de los encuentros hombre/mujer:

> Un incremento de la pornografía en el mercado, dentro de la capacidad de compra del hombre ordinario, y en especial el inicio de un tipo de pornografía estipulada para el consumidor masculino, pero dirigida a las mujeres, no significa un aumento en la permisividad sexual, con la revaluación de las costumbres sociales que tal permisividad, si es real, necesita... Cuando la pornografía abandona su cualidad de aislamiento existencial y se sale de la impostada zona de la fantasía intemporal y carente de lugar, y se introduce en el mundo real, entonces pierde su función de valor inocuo. Principia a comentar las relaciones reales en el mundo real. (Carter, 1979, pp. 18-19.)

La utopía pornográfica comienza entonces a actuar como la imagen crítica de las relaciones "naturales" y, no obstante, de explotación entre hombres y mujeres en la esfera doméstica del hogar. El enfoque de Marcuse del deseo/razón, con su insistencia en el juego como liberación, no presta atención a la pornografía como una práctica de poder que, sólo en circunstancias especiales, actúa como una plataforma de crítica y de cambio.

Una ausencia interesante en la crítica de la razón instrumental y su subordinación del deseo, en la tradición que une a Fourier y Marcuse, es la ausencia de los niños (Bell, 1980). Esta ausencia es un indicio muy claro del hecho de que el debate convencional o tradicional en torno a deseo/razón es un debate entre los hombres, quienes sumergen o borran la conexión entre el deseo y la reproducción. Los niños se hallan casi por entero ausentes en las utopías sexuales de los hombres. La liberación de la restricción a menudo se muestra, en consecuencia, como una liberación mascu-

lina unilateral con respecto a la limitación excedente sobre el ello. Al escribir la historia del deseo, tendríamos de hecho que escribir dos historias, el deseo masculino *versus* el deseo femenino. Las teorías marxista y crítica han sido peculiarmente ciegas a la división social del deseo en términos del género y del patriarcado. Este estudio de la sociología del cuerpo gira, como resultado, alrededor del control masculino sobre los deseos femeninos. La liberación de la sexualidad tiene que cimentarse en un análisis de cómo el deseo *versus* la razón ha sido institucionalizado dentro de una división sexual del trabajo, la que incluye asimismo una división social de las emociones.

Foucault admite que en la época moderna nos es impuesta una identidad sexual la cual tiene que ser o masculina o femenina, problema que explora en la historia de *Herculine Barbin* (1980*b*). Con todo, en su trabajo más importante acerca de la sexualidad no se presta atención significativa alguna a las divisiones de género y a la manera como se producen las divisiones culturales por encima de la diferencia psicológica entre hombres y mujeres. Para Foucault, la sexualidad es una unidad que puede tener una historia; no hablemos de la historia de las sexualidades, pues en la explicación de Foucault el cuerpo es de manera implícita el dato unificado sobre el cual el saber y el poder llevan a cabo su juego. Este supuesto se encuentra extendido en la literatura. En *Bodies in Revolt*, Thomas Hanna, por ejemplo, al tiempo que reconoce la diferencia entre los papeles sexuales masculino y femenino, puede aún referirse ingenuamente a la sexualidad como "un centro de experiencia humana" (1970, p. 287). De modo similar, aunque Deleuze y Guattari (1977) han intentado criticar la noción del deseo como mera carencia o ausencia, ellos también implican que el deseo (el ello) es en última instancia una unidad.

Cuerpos capitalistas

Nuestras actitudes hacia la sexualidad, los papeles sociales de las mujeres y el género son en parte el misterioso legado del cristianismo feudal y los requerimientos de las relaciones de propiedad en los modos de producción basados en la apropiación privada. Las actitudes nuestras también han sido configuradas por la vieja historia de la vida familiar y el hogar patriarcal. En el capitalismo tardío, en muchos sentidos estas actitudes ya no se conforman a las verdaderas exigencias de la economía o a la estructura

social de una sociedad capitalista que se encuentra organizada en derredor de la propiedad corporativa. Debido a que la propiedad y la inversión al presente se hallan concentradas en cuerpos corporativos, el capitalismo familiar no juega ya más un papel importante en las economías industriales. El capitalismo ya no necesita de la unidad de la familia para garantizar la distribución de la propiedad. Si bien el capitalismo aún requiere de la familia como unidad de consumo, no precisa que estas familias deban ser de la variedad nuclear. La forma ascética del deseo no es en consecuencia pertinente a las formas contemporáneas de acumulación de capital y sí en gran medida inapropiada para el consumo individual. El solar de la fábrica debe tener regulaciones sociales con tal de asegurar la producción continua y eficiente, e incluso en el caso de los arreglos productivos es perfectamente posible descalificar la fuerza de trabajo y reemplazarla con el trabajo muerto de las máquinas. El capitalismo moderno tiende a fomentar el cálculo hedonista y la personalidad narcisista. La cultura del consumidor requiere, no de la supresión del deseo, sino de su manufactura, extensión y detallamiento.

La reacción teórica y moral a estas nuevas posibilidades del placer de masas ha sido variada y compleja. Una posición común es ver la cultura reciente, en esencia, como una incorporación ideológica de la clase obrera al capitalismo; el nuevo consumismo es tan sólo la vieja propuesta de "pan y circo" para la dominación. Mucho del reciente análisis del consumo es, en este respecto, ampliamente negativo (Baudrillard, 1975; Lefebvre, 1971; Marcuse, 1964); el consumo moderno se vislumbra como el productor de una población pasiva y subordinada que ya no es capaz de darse cuenta de sus necesidades "reales". A despecho de su tono crítico, el análisis del consumismo con frecuencia asume una posición conservadora. El argumento de que el consumismo alienta el narcisismo puede entrañar una adherencia nostálgica a la familia, la ética del trabajo y la autoridad patriarcal (Barret y McIntosh, 1982). La crítica del ocio y el consumo modernos puede ser a su vez puritana, despreciando el elemento de libertad individual que cierta tecnología moderna hace posible (Kellner, 1983). La crítica del consumismo es, por tanto, una versión de la tesis de la ideología dominante (Abercrombie, Hill y Turner, 1980), en la cual los consumidores son incorporados uniformemente por todas las mercancías. No es simplemente que los consumidores absorban de manera inevitable el significado y la finalidad de los anuncios masivos (Ewen y Ewen, 1982).

Hay, desde luego, otra versión del argumento de incorporación. El control hegemónico del capitalismo sobre los deseos y las necesidades se manifiesta en la situación de que el capitalismo puede sobrevivir y tolerar la desviación individual y el pluralismo social; la tolerancia del capitalismo es opresiva. Sin embargo, si el capitalismo puede sobrevivir con éxito en un contexto de amplia permisividad sexual y libertad personal en el mercado de mercancías, entonces es razonable concluir que el capitalismo no necesita apoyos ideológicos masivos. Éste opera a través de la regulación política, económica y legal de la población. La paradoja del argumento hegemónico es que el capitalismo disfruta de la hegemonía de la permisividad que realmente no requiere. A mi juicio, el razonamiento puede expresarse en una forma sociológica más convincente: el capitalismo no necesita más de la hegemonía en los dominios sexual y personal, y es justo por esto que el pluralismo cultural caracteriza las sociedades del capitalismo tardío. Lo que sí logra el capitalismo es la mercantilización de las fantasías y los placeres. Se ha dado una racionalización del deseo por conducto del supermercado, las revistas de publicidad, las facilidades de crédito y el consumo de masas. Aunque la crítica del consumismo señala con razón que muchas de las aspiraciones de la población no pueden ser satisfechas con propiedad por la sociedad del consumidor, pues, por ejemplo, los desempleados no poseen poder de compra, también es cierto que el contenido y la naturaleza de la propaganda los configuran y determinan las necesidades del consumidor. Con las modificaciones en la naturaleza del empleo y de la familia, el centro de la publicidad ha pasado de los jóvenes a los de edad media. La relación entre las necesidades y el consumo es bastante más compleja de lo que sugiere el argumento hegemónico.

La crítica del consumismo capitalista finalmente tiene que descansar en alguna noción de las necesidades reales y en cierta distinción entre la necesidad y el placer. Los deseos son "vanos", pero las necesidades son reales; el capitalismo funciona en el nivel de los placeres triviales, pero no puede, según la crítica del consumidor, satisfacer en esencia nuestras necesidades. Detrás de este razonamiento existe otro supuesto: el valor de cambio es malo, el valor de uso es bueno (Kellner, 1983). Por virtud de nuestra corporeidad, tenemos necesidades reales y mundanas que deben ser satisfechas y que son universales, lo cual en ciertos respectos define lo que es ser un miembro de la especie humana. Hay varios problemas con esta posición que se exploran a lo largo de

este estudio. Sin embargo, hay un punto que podemos notar al instante acerca del argumento de las necesidades universales. Aquello que podemos decir sobre estas necesidades es, por lo general, vago y trivial. Los seres humanos necesitan comer, pero qué, cuándo y cómo comen es por completo variable. Las variaciones individuales en las normas de dormir, en la actividad sexual y en los hábitos en el comer parecen ser ilimitadas. Hasta nuestra anatomía individual es variable (Williams, 1963). El problema es que vivimos en una realidad socialmente construida y nuestros placeres son adquiridos en un contexto social, pero esto también es verdad con respecto a la "necesidad". En alguna medida, el contraste entre la "necesidad" y el "deseo" se funda en una distinción entre la "naturaleza" y la "cultura". Nuestras necesidades son vistas como reales debido a que son naturales, y son naturales a causa de que nuestros cuerpos son una característica del paisaje natural de nuestra existencia. En contraste, los deseos son fútiles, pues éstos son cultivados. Nuestra cultura surge del cultivo de nuestros cuerpos, y mientras más civilizados nos volvemos, más innecesario parece ser nuestro bagaje cultural. Mientras que el deseo es mero lujo, las necesidades son carencias. Esta diferenciación es difícil de mantener, pues aquellas que percibimos como necesidades se hallan de hecho cabalmente penetradas y constituidas por la cultura. La distinción entre necesidad y deseo es, antes que nada un juicio de valor. En el periodo medieval los teólogos condenaban a los maridos que encontraban placer en los cuerpos de sus esposas; en el siglo xx, los críticos del consumismo condenan a la clase media que encuentra placer en las fatuas mercancías. Ambas críticas efectúan un juicio de valor apoyado en una distinción entre las carencias y los lujos. Lo que consideramos como una necesidad se encuentra muy unido con las expectativas acerca de lo que es normal, y aquello que es normal no es tan sólo un criterio estadístico, pues lo que es normal es fundamentalmente cultural. Lo extraño es que en el lenguaje cotidiano a menudo empleamos "normal" de manera intercambiable con "natural" y, en consecuencia, lo que se conforma a la naturaleza es aquello que se conforma a la expectativa social. Sin embargo, puesto que con las transformaciones tecnológicas y sociales las sociedades modernas se encuentran menos expuestas a, y son menos dependientes de la "naturaleza", la naturaleza como criterio para los convenios sociales se hace cada vez más irrelevante. El cambio social echa abajo la barrera de las carencias naturales.

El *status* ontológico de la "naturaleza" es de particular importancia en el debate en torno a las relaciones de género. Existe un acuerdo general en la sociología con respecto a que las nociones como "instinto maternal" y "privación materna" son aspectos de una ideología que induce a las mujeres a permanecer en el hogar como madres. La visión convencional de las mujeres como madres confunde "ser madre" con "ser progenitor". De manera más general, no obstante que existen diferencias biológicas entre hombres y mujeres, se encuentran intervenidas culturalmente y son históricas. Aquello que observamos como características masculinas y femeninas son diferencias socialmente construidas, y estas características pueden alterarse de forma radical por la intervención social y política. Empero, la lógica de este argumento incluiría también la noción de que la biología se encuentra en sí misma socialmente medida y que consiste en un sistema clasificatorio por medio del cual se organizan las experiencias. Lo que está situado detrás del "género" no es una realidad no-mediada, sino otro nivel de las construcciones y clasificaciones sociales; la anatomía del cuerpo es precisamente dicha clasificación (Armstrong, 1983). El "género" es una invención social a la que media otra construcción social, la "biología". No hay ningún criterio natural para juzgar lo que es valioso o real, y admitir que existen diferencias biológicas entre hombres y mujeres puede ser perfectamente admisible, pero ello implica de manera necesaria una elección de perspectiva. La biología es sistematización cognitiva (Rescher, 1979). Los hechos biológicos existen, pero existen en virtud de las prácticas clasificatorias que excluyen los puntos fijos (como la "naturaleza") precisamente debido a que habitamos un mundo que es de perspectivas.

Los conceptos como "deseo", "necesidad" y "apetito" forman parte de un discurso a través del cual describimos más bien que explicamos. Desde un punto de vista estructuralista, el "biologismo" es un tipo de discurso; el "feminismo" es otro. El estructuralismo considera autónomos a estos discursos, desde el momento en que los "textos" poseen una vida propia. A pesar de que el estructuralismo representa una posición particularmente poderosa, el argumento del presente estudio es que el discurso del deseo, y más generalmente la ubicación del cuerpo, tiene que entenderse en términos de los cambios masivos en la estructura completa de las sociedades. El debate acerca de la naturaleza de las mujeres en las sociedades modernas es un efecto de las modificaciones en su posición social, y la transformación del papel social de las mu-

jeres es un efecto de la reorganización del capitalismo. Mientras que el proceso económico del feudalismo exigía el control minucioso de la sexualidad femenina dentro de la clase terrateniente, la organización de la propiedad en el capitalismo tardío no necesita un régimen de control sexual. El capitalismo no depende más de la existencia de la familia nuclear, y la estructura del hogar ha cambiado de modo fundamental en el periodo de posguerra. La noción tradicional de que las mujeres eran deseables, pero carentes de deseos, se derrumbó junto con la familia victoriana y la moral doble. No es inconcebible que el capitalismo deje de ser algún día una sociedad en la que haya sexos definidos; la ingeniería genética por cierto hace este resultado técnicamente posible. Lo que el capitalismo contemporáneo en verdad requiere es la seguridad de producción, una tecnología del consumo y la legitimación del deseo. La diferenciación de los cuerpos por medio del sexo se vuelve cada vez en mayor medida irrelevante para estas tres condiciones.

II. LA SOCIOLOGÍA Y EL CUERPO

Cuerpos ausentes

La sociología contemporánea tiene poco que decir acerca del hecho más obvio de la existencia humana, a saber, que los seres humanos tienen, y en cierta medida son, cuerpos. En ello hay una mojigatería teórica con respecto a la corporeidad humana que constituye un vacío analítico en el corazón de la investigación sociológica. El fenómeno colectivo de los nacimientos, el envejecimiento y la mortalidad se han convertido en el monopolio académico de la demografía histórica y matemática, donde la significación moral y social de estos sucesos se encuentra atenuada en favor del cálculo exacto. Lo que podría calificarse como la teodicea del cuerpo es igualmente menospreciado incluso en la sociología de la religión (Turner, 1983). La singularidad del fracaso de la sociología en cuanto a elaborar una teoría del cuerpo y de los cuerpos se manifiesta en el predominio de nociones de sentido común acerca de que la dieta, correr, el ayuno, el adelgazamiento y el ejercicio no son meras ayudas esenciales para la satisfacción sexual, sino aspectos necesarios del desarrollo personal en una sociedad fundada en el consumo personalizado. Algunos debates recientes en sociología, en particular con respecto al narcisismo (Lasch, 1979), han ilustrado una conciencia de la cambiante significación simbólica del cuerpo en relación al desarrollo capitalista, pero son excepciones. Las razones para excluir el cuerpo de la investigación teórica en sociología no son difíciles de rastrear.

Los fundamentos epistemológicos de la sociología moderna tienen sus raíces en el rechazo del positivismo decimonónico, en especial del biologismo, el cual sostenía que el comportamiento humano podía ser explicado causalmente en términos de la biología humana (Parsons, 1937). La sociología apareció como una disciplina que tomó el significado social de la interacción humana como su principal objeto de estudio, afirmando que el significado de las acciones sociales no puede reducirse nunca a la biología o a la fisiología. La institucionalización académica de la sociología implicó su separación de la eugenesia y la biología darwinista. Es claro, sin embargo, que el biologismo evolucionista jugó un papel importante en el desenvolvimiento teórico de la sociología, sobre todo en la obra de Herbert Spencer (Peel, 1971) y Patrick

Geddes (Boardman, 1978). Asimismo, puede alegarse (Foucault, 1973) que el surgimiento de la ciencia social estuvo estrechamente conectado con la expansión de la medicina racionalizada, a través de la obtención de estadísticas de salud que acompañó al crecimiento de las poblaciones urbanas en el siglo XIX. A pesar de estas conexiones institucionales y teóricas con la biología positivista y la ciencia médica, los supuestos centrales de la sociología eran contrarios a su inmersión en la biología. Las ciencias físicas y los retoños bastardos como la sociobiología no proporcionan un modelo para la explicación de la realidad social que no puede subsumirse en la "naturaleza". Los supuestos centrales de la sociología consisten en que el mundo natural es socialmente constituido y transformado por la actividad humana. Los seres humanos no aprehenden tan sólo el mundo natural como algo dado, pues la naturaleza se encuentra siempre mediada por la cultura. Al sostener que la realidad en la cual se halla situada la especie humana está construida socialmente (Berger y Luckmann, 1967), la sociología ha incorporado, en alguna medida, el argumento de Karl Marx de que el hombre

> se opone a la Naturaleza como una de las fuerzas de ésta, poniendo en acción brazos y piernas, cabeza y manos, las fuerzas naturales de su cuerpo, con el fin de apropiarse de las producciones de la Naturaleza en una forma adaptada a sus propias exigencias. Al actuar de esta manera sobre el mundo exterior y modificarlo, al mismo tiempo transforma su propia naturaleza. (Marx, 1974, vol. I, p. 173.)

El mundo externo, incluido el cuerpo humano, no es algo dado, sino una realidad histórica constantemente mediada por el trabajo humano e interpretada por la cultura del hombre. El cuerpo humano, en tanto que punto límite de la experiencia y conciencia humanas, parecía menos importante que la realidad colectiva del mundo social dentro del cual el yo se hallaba ubicado. El legítimo rechazo del determinismo biológico en favor del determinismo sociológico acarreó, no obstante, la exclusión del cuerpo de la imaginación sociológica. La dicotomía primaria de la teoría sociológica no era la de naturaleza/sociedad, sino la de yo/sociedad.

El yo

Al concebirse la sociología a sí misma como una "ciencia interpretativa" del significado de la acción e interacción sociales, de

acuerdo con Max Weber (1978), se apartó de las ciencias físicas como modelo de la ciencia social. Dicha interacción tenía lugar entre entidades que fueron designadas como "el yo", "el actor social" o "el agente social". La interacción de los cuerpos es el "comportamiento", mientras que la interacción entre los actores sociales implica significado y elección; es éste el objeto propio de la sociología. Así pues, lo social llegó a ser visto como un proceso en marcha de interacciones entre el Ego y el Alter, de tal manera que la "sociedad" es una realidad emergente y el producto de incesantes interacciones. Es importante hacer notar que los actores sociales (Ego y Alter) no son necesariamente individuos "reales", sino entidades socialmente constituidas. Por ejemplo, Alfred Schutz (1962) llevó a cabo una distinción elemental entre la interacción directa, cara a cara, con co-asociados y la acción indirecta con predecesores, sucesores y contemporáneos. En sociología, es perfectamente razonable incluir en la "interacción" los intercambios entre los vivos y sus ancestros muertos, entre los niños y sus muñecos, entre los creyentes y sus dioses. Un "actor social" es una entidad que está socialmente constituida como un interactuante. Desde el punto de vista del interaccionismo simbólico (Rose, 1962), la interacción presupone de manera fundamental, por así decirlo, una conversión interna en la que yo interactúo conmigo mismo. El "yo" sujeto es la respuesta de un individuo, de forma total, a la diversidad de actitudes de los otros; el "yo" pronombre es las actitudes organizadas de los demás. El yo es, por tanto, la compleja unión, a través de la interacción, el símbolo y el gesto, del yo sujeto y el yo pronombre (Strauss, 1964). Al concentrarse en el yo como un fenómeno simbólicamente constituido, el interaccionismo simbólico reforzó una visión sociológica muy difundida, en la cual la corporeidad de los actores sociales era relativamente insignificante en la acción social. El yo es sociológico, de manera esencial y no biológico, pues el yo es poco más que un principio para la organización de los movimientos. La idea de que el cuerpo podría ser un componente de la continuidad del yo fue descartada en favor del argumento de que la continuidad del yo descansa en la continuidad de las percepciones que otros tienen de la continuidad personal. En este respecto, el interaccionismo simbólico se alineó con una particular posición filosófica en cuanto al problema tradicional mente/cuerpo, en donde la persistencia de la identidad no depende de la continuidad del cuerpo, sino de la coherencia de la memo-

ria y la conciencia. En suma, el hincapié de la sociología en la naturaleza socialmente constituida del ser social desembocó en una posición implícita de que el cuerpo del actor social es una característica muy poco importante de la visión del yo-en-la-sociedad.

Se ha argüido que una razón para la inmersión del cuerpo en la teoría sociológica es que ello se dio como una consecuencia no deliberada de la crítica legítima del biologismo. En respuesta, la sociología subrayó la relevancia de la cultura y el simbolismo en la organización del yo y la sociedad. En la formación de la sociología, empero, el rechazo del biologismo a menudo es difícil de disociar del rechazo del individualismo metodológico y, de modo más general, del llamado "atomismo". Aunque algunos sociólogos han sido fervientes individualistas metodológicos, ya sea encubierta o abiertamente, la tradición central de la sociología niega el argumento de que

> los constituyentes finales del mundo social son las personas individuales, quienes actúan más o menos apropiadamente a la luz de sus disposiciones y entendimiento de su situación. Toda situación social compleja, institución o suceso, es el resultado de una configuración particular de individuos, de sus disposiciones, situaciones, creencias, recursos físicos y ambiente. (Watkins, 1959, p. 505.)

La tradición macro-sociológica ha tomado la estructura social y la estructura de las colectividades como los constituyentes de la sociedad, alegando que la "estructura" no puede reducirse a la relación entre los individuos, y que la "sociedad" es *sui generis*. Debido a que la macro-sociología, por ejemplo, se ha interesado en la relación entre las clases sociales y los partidos políticos, entre el Estado y la base económica de la sociedad, y entre la familia y el cambio económico, el cuerpo humano no puede ser situado dentro de este espacio teórico. En tanto que la micro-sociología excluye al cuerpo porque el yo como actor social se encuentra socialmente constituido en la acción, la macro-sociología lo hace a causa de que su centro teórico se halla en el "sistema social". En la tradición última, cualquier concentración teórica en el cuerpo debe oler a individualismo metodológico, pues se asume con base en el sentido común que el individuo raramente se localiza en el cuerpo. Así pues, cualquier intento de dirigir la sociología hacia una teoría del cuerpo tiene que aparecer como una traición herética, puesto que tal acción sugiere a un mismo tiempo el biologismo y el individualismo metodológico.

MICHEL FOUCAULT

Al escribir en torno al desprecio del cuerpo en la sociología, puede ser más exacto referirse a esta negligencia como sumersión que como ausencia, ya que el cuerpo en la teoría sociológica ha tenido una furtiva y secreta historia, más bien que ninguna. El objetivo de este libro es exponer esta sumersión y articular una teoría con el propósito de hacer entrar en escena a la prominencia del cuerpo y los cuerpos. Antes de llamar la atención sobre las diversas áreas de la teoría sociológica en las que, por decirlo así, el cuerpo sobrevivió a despecho de su exclusión teórica, es importante delinear de manera perentoria lo que abarca la sociología del cuerpo. Es necesario insertar esta breve recuperación del cuerpo para así evitar cualquier acusación apresurada de biologismo o atomismo. Puesto que este libro, como se hará evidente luego, es en parte una aplicación de la filosofía de Michel Foucault, algunas de las distinciones fundamentales realizadas aquí son claramente foucaultianas. En primer lugar, una sociología del cuerpo puede ser considerada como un estudio materialista. En una entrevista con relación al poder y el cuerpo, Foucault comparó su propio interés en el cuerpo con el análisis marxista de la ideología y el poder:

> En cuanto al marxismo, yo no soy de los que intentan encontrar los efectos del poder en el nivel de la ideología. De hecho, yo me pregunto si, antes de plantear la cuestión de la ideología, no sería más materialista estudiar primero el problema del cuerpo y los efectos del poder en él. Pues lo que me preocupa de estos análisis que dan prioridad a la ideología es que siempre se presupone un sujeto humano según los lineamientos del modelo suministrado por la filosofía clásica, dotado con una conciencia para cuya captura es entonces pensado el poder. (Foucault, 1980*a*, p. 58.)

Para Foucault, los efectos de la ideología relacionados con el poder no deben observarse en términos de la manipulación del sujeto humano como conciencia pura. En las sociedades modernas, el poder tiene un objetivo específico, a saber, el cuerpo, el cual es el producto de las relaciones políticas y de poder. El cuerpo, en tanto que un objeto de poder, es producido con el fin de ser controlado, identificado y reproducido. El poder sobre la materialidad del cuerpo puede dividirse en dos cuestiones separadas y, no obstante, relacionadas: "las disciplinas del cuerpo y las regulaciones

de la población" (Foucault, 1981, p. 139). La primera se vincula con los cuerpos singulares y se alude a ella como "anátomo-política", mientras que la segunda abarca el cuerpo de la especie y supone una "bio-política" de las poblaciones. Foucault considera a la ciencia médica como el enlace fundamental, en el nivel del saber, entre la disciplina de los cuerpos individuales efectuada por los grupos profesionales (de psiquiatras, dietistas, trabajadores sociales y demás) y la regulación de las poblaciones por el panopticismo (en la forma de asilos, fábricas, escuelas y hospitales). La sociedad administrada comprende el control de las personas por conducto de la medicalización de los cuerpos. Aunque con frecuencia se presenta como una crítica del marxismo moderno, el proyecto de Foucault puede ser visto como capaz de guardar relaciones con la visión del materialismo histórico ofrecida por Friedrich Engels quien, en *The Origin of the Family, Private Property and the State* (s. f.), sostuvo que la interpretación materialista de la historia consideraba la producción y reproducción de la vida inmediata como el factor determinante de las sociedades humanas. Esta determinación poseía un doble carácter, a saber, la producción de los medios de subsistencia y la producción de seres humanos: "Las instituciones sociales bajo las cuales viven los hombres de una época histórica y de un país determinado están condicionadas por ambos tipos de producción: por la etapa del desarrollo del trabajo, por un lado, y de la familia, por el otro" (Engels, s. f., p. 6). Una teoría materialista del cuerpo tiene que suministrar el vínculo entre la disciplina del cuerpo y la regulación de las poblaciones en términos de las conexiones institucionales entre la familia, la propiedad y el patriarcado.

Con todo y que la sociedad humana se ha transformado de manera fundamental a lo largo de los últimos 2000 años, la sociobiología sugeriría que el cuerpo humano ha permanecido, en todos los respectos importantes, fisiológicamente estático. Las implicaciones de esta yuxtaposición consisten en que una sociología del cuerpo sería una empresa histórica. Tal conclusión, sin embargo, está básicamente errada, desde el momento en que las cuestiones de "el cuerpo" y de "la población", con respecto a las estructuras socioculturales, son necesariamente históricas. Esta idea de la historicidad del cuerpo es una de las contribuciones primordiales del enfoque que tiene Foucault de la historia del Hombre como un objeto para la ciencia. Con la explosión demográfica del siglo XVIII, la "población" hizo su aparición en tanto objeto de innumerables tecnologías y estudios científicos:

> Dentro de este conjunto de problemas, el "cuerpo" —el cuerpo de los individuos y el cuerpo de las poblaciones— aparece como el portador de nuevas variables, no únicamente aquéllas entre los más y los menos, los sumisos y los intranquilos, los ricos y los pobres, los sanos y los enfermos, los fuertes y los débiles, sino también las otras entre los más o menos utilizables, los más o menos sometibles a la inversión redituable, aquellos con mayores o menores expectativas de sobrevivencia, muerte y enfermedad, y con más o menos capacidad para ser provechosamente entrenados. Los rasgos biológicos de una población se convierten en factores relevantes para el manejo económico. (Foucault, 1980*a*, p. 172.)

La "población" surgió como el objetivo de las ciencias del cuerpo y en asociación con nuevas disciplinas, regulaciones y prácticas coercitivas. Con la conjunción del cuerpo y la población, la sexualidad de los individuos se transformó en un nuevo centro de las relaciones de poder, las cuales estaban dirigidas a una administración de la vida.

Espíritu y carne

En términos más convencionales, el cuerpo puede entonces convertirse en un objeto genuino de la sociología del conocimiento. La tradición occidental del cuerpo ha sido configurada de manera convencional por el cristianismo helenizado, para quien el cuerpo era el asiento de la sinrazón, la pasión y el deseo. La contraposición en filosofía entre la mente y el cuerpo es en el cristianismo la oposición entre el espíritu y la carne. La carne era el símbolo de la corrupción moral que amenazaba el orden del mundo; la carne tenía que ser sometida por las disciplinas, en especial por el régimen de dieta y abstinencia (Turner, 1982*a*; 1982*b*). El cuerpo en el pensamiento griego había sido el epicentro de la lucha entre la forma y el deseo (entre Apolo y Dionisos). El cristianismo heredó este punto de vista, pero lo oscureció al concebir la carne como el símbolo del Hombre Caído y de la negación irracional de Dios. En los tiempos medievales, la celebración del cuerpo en festivales y carnavales llegó a ser una expresión política del disentimiento popular frente a la dominante tradición letrada de la corte y los centros urbanos del control social. La confirmación realizada por Rabelais del primitivo y popular lenguaje del cuerpo en la tradición del mercado y el carnaval constituyó, en consecuencia, una afrenta al refinamiento expresado en la literatura "oficial" (Bakhtin, 1968). Dentro de la sociología del conocimien-

to, entonces, es posible trazar una secularización del cuerpo en la que éste deja de ser el objeto de un discurso sagrado de la carne y pasa a ser un objeto en un discurso médico, donde el cuerpo es una máquina que debe ser controlada a través de apropiados regímenes científicos. La historia de esta transición es compleja. En los sistemas gimnásticos, la racionalización del movimiento representó la aplicación de la escuela iatrofísica de medicina de Borelli (Broekhoff, 1972). En las prácticas dietéticas, ocurrió un abandono de la preocupación del siglo XVIII por la vida larga como valor religioso, en favor del interés del siglo XIX en la cuantificación eficiente del cuerpo (Turner, 1982*a*). El resultado de estas alteraciones fue la reificación y objetivación del cuerpo como un objeto de cálculo exacto.

La idea de que el cuerpo es recinto del deseo antisocial no es, por tanto, un hecho fisiológico, sino una invención cultural que tiene significativas implicaciones políticas. La contradicción entre pasión y razón, en tanto que el fundamento del *homo duplex* de Durkheim, es asimismo la vindicación de la autoridad que proporciona la raíz del orden y la solidaridad sociales (Sennet, 1980). Uno de los argumentos principales de este estudio no es tan sólo que el cuerpo está construido culturalmente en oposición a la autoridad social, sino, en concreto, que el cuerpo femenino es el principal desafío a la continuidad de la propiedad y del poder. La división entre la pasión femenina y la razón masculina es, en consecuencia, la fuente cultural del patriarcado. Aunque el patriarcado existe independientemente del modo de producción capitalista, en tanto que es una distribución específica del poder, la sociedad capitalista ha instaurado esta división al proveer una distribución espacial del deseo y la razón entre el dominio privado y el público, institucionalizada por el divorcio entre la familia y la economía.

En el mundo antiguo, el espacio privado de la economía doméstica era la arena de la carencia y la privación, en tanto que la esfera pública de los ciudadanos se igualaba con la libertad. Así, el espacio privado del hogar estaba vinculado a la producción de las necesidades de la vida por seres (esclavos y mujeres) que no eran enteramente humanos (Arendt, 1959). La expansión de la privacía como valor presupone el desarrollo de una doctrina del individuo privado, una ideología del familiarismo, una separación institucional de la familia y la economía en la que la unidad doméstica deja de tener funciones productivas, y un enorme aparato burocrático a través del cual se mide y evalúa la vida

pública de los individuos con propósitos de control social. La unión de la industrialización capitalista, el individualismo utilitarista y el Estado-nación proporcionó las condiciones generales para el surgimiento de la división entre los mundos público y privado. El aspecto importante de esta división en la sociedad moderna es que el espacio privado se encuentra caracterizado por la intimidad y emotividad de la familia, la que existe específicamente para el servicio del cuerpo, esto es, la producción de niños, la socialización y el mantenimiento de la fuerza de trabajo. Hay, por tanto, un marcado contraste entre la formalidad, el impersonalismo, la neutralidad y el universalismo del trabajo en la esfera pública, y la informalidad, el particularismo y la afectividad del hogar privado. En la división social de la sociedad, existe asimismo una división sexual en virtud de la cual ciertas actividades (el "ser madre" y el "trabajar") se convierten en especificaciones de género. En adición a esto, podemos sugerir que existe una división espacial entre las pasiones (esfera privada) y las razones (esfera pública).

CUADRO I

Privado	*Público*
gemeinschaft	gesellschaft
deseo	razón
femenino	masculino
informal	formal
afectividad	neutralidad
particularidad	universalidad
difusión	especificidad
hedonismo	ascetismo
consumo	producción

Esto puede ilustrarse como se muestra en el cuadro I. Al hacer dicha distinción entre privado y público, probablemente sería más exacto referirse a los espacios privados en plural. El hogar moderno está abierto al mundo en virtud de una arquitectura que hace hincapié en la luz y el espacio. Al mismo tiempo, el hogar sigue siendo un castillo separado de otros espacios privados. La transición del Renacimiento al mundo moderno, en consecuencia, implica una transición del cuerpo "abierto", ligado al mundo

público por conducto del ritual y el carnaval, al cuerpo "cerrado" de la sociedad del consumidor individualizado (Bakhtin, 1968). Los deseos se encuentran al presente inscritos en los cuerpos privados que se hallan separados del higiénico espacio del mundo público.

Sociología del cuerpo

Escribir una sociología del cuerpo no es, por consiguiente, escribir un tratado sobre sociedad y fisiología. La primera incluye el análisis histórico de la organización espacial de los cuerpos y el deseo, en relación a la sociedad y la razón. Los contornos principales de dicho estudio pueden formularse como sigue:

1) Para el individuo y el grupo, el cuerpo es simultáneamente un entorno (parte de la naturaleza) y un medio del yo (parte de la cultura). El cuerpo se halla, de manera fundamental, en la coyuntura del trabajo humano sobre la naturaleza por medio de la escritura, el lenguaje y la religión y, por ello, críticamente en la coyuntura de la especie humana entre el orden natural del mundo y el ordenamiento cultural de este último. La transacción entre la naturaleza y la sociedad puede verse, entonces, en términos del cuerpo como fisiología (es decir, un ambiente interno). Para tomar un ejemplo obvio, el cuerpo tiene necesidades fisiológicas, en particular de alimentos, de líquido y de sueño. La naturaleza, contenido y regulación de estas actividades de comer, beber y dormir están sujetas a interpretaciones simbólicas y a la regulación social masiva. Podemos concebir entonces el cuerpo como una apariencia externa de interpretaciones y representaciones, y como un medio interno de estructuras y determinaciones.

2) En correspondencia con la división interno/externo, es importante llevar a cabo una diferenciación, siguiendo a Michel Foucault, entre el cuerpo de las poblaciones y el cuerpo de los individuos. Se ha argumentado que en la cultura occidental el sitio del deseo es el cuerpo interno, el cual tiene que ser controlado por las prácticas racionalizadas del ascetismo (como el ayuno religioso y el régimen médico). De forma similar, el cuerpo del individuo es regulado y organizado en interés de la población. El control de la sexualidad grupal es la ilustración más obvia. Ninguna sociedad abandona la reproducción social a la libre elección de los individuos. Aunque en la sociedad industrial moderna el comportamiento sexual con frecuencia se manifiesta como la libre elección del ciudadano consumidor privado, existen regulaciones

relativas al aborto, el infanticidio, la ilegitimidad, la homosexualidad y la prostitución. La regulación del cuerpo de las poblaciones ocurre en conformidad a las dos dimensiones de tiempo y espacio, esto es, la regulación de la reproducción entre generaciones y la regulación de las poblaciones en el espacio político/urbano. La sociología del cuerpo es, por consiguiente, una sociología política, pues se interesa en la lucha autoritaria en torno al deseo.

3) El cuerpo yace en el centro de las luchas políticas. No obstante que puede sostenerse sin ambigüedad que la fisiología de hombres y mujeres representa una diferencia considerable (en las funciones reproductivas), la identidad y la personalidad genéricas tienen que insertarse en la fisiología por conducto de la socialización a partir de roles e identidades específicos. Similarmente, a pesar de que el cuerpo experimenta una maduración natural con el envejecimiento, los conceptos de "juventud", "infante", "niño" o "jubilado" son productos culturales de cambios históricos en la organización de la sociedad occidental (Ariès, 1962). En consecuencia, el cuerpo —su carácter, estructura y desarrollo— suministra una metáfora básica de la teorización social premoderna en nociones tales como "política del cuerpo", gerontología, gerontocracia, patrimonialismo y patriarcado. Por ejemplo, el debate acerca del patriarcado, en su forma específicamente política, se remite al *Patriarcha* de Sir Robert Filmer (publicado póstumamente en 1680). En esta doctrina de la soberanía patriarcal, el poder real se deriva del poder divino, por la vía de Adán. El patriarcado se apoyaba en la analogía. El rey es el padre de su reino; Adán fue el padre de la naturaleza y la humanidad; Dios es el padre del hombre. Así pues, el patriarcado antecede a la autoridad de la ley y es la fuente de todos los derechos y obligaciones. La autoridad es de esta forma transubstanciada a través del cuerpo de los reyes, justo en la medida en que ésta es transubstanciada a través del cuerpo de los padres. En los sistemas religiosos, la autoridad de Cristo es transubstanciada por conducto de los elementos eucarísticos de la carne y la sangre, del mismo modo que en el sistema político la continuidad de la sangre es esencial para la continuidad del poder.

4) La mayor parte de las formas de teorización sociológica establece una drástica separación entre el yo y el cuerpo. G. H. Mead, quien en muchos respectos proporcionó el fundamento filosófico original del interaccionismo simbólico, escribió en *Mind, Self and Society* que

> Podemos distinguir de manera muy categórica entre el yo y el cuerpo. El cuerpo puede existir y operar de un modo muy inteligente sin que haya un yo implicado en la experiencia. El yo posee la característica de ser objeto para sí mismo, y dicha característica lo distingue de los otros objetos y del cuerpo. (Mead, 1962, vol. I, p. 136.)

Aunque el contraste yo/sociedad se convirtió en el centro principal de la teoría interaccionista, también es cierto que la generalidad de los proponentes del interaccionismo alega que el yo se hace realidad por medio de la actuación. La representación del cuerpo en la vida diaria es fundamental para la actuación del yo. Por tanto, es posible reinterpretar la sociología de Goffman, no como el estudio de la representación del yo en los agrupamientos sociales, sino como la actuación del yo a través del instrumento del cuerpo socialmente interpretado. Un punto importante de su obra es la cuestión del derrumbe del contexto microsocial por vía de los sucesos que perturban al yo y a la interacción social. Éstos abarcan la vergüenza y el estigma. Las perturbaciones sociales significativas son reparadas por medio de "obras de remozamiento" que reafirman la normalidad de la interacción. Estos trastornos de la interacción se hallan de manera típica, aunque no exclusiva, centrados en el cuerpo: rubores, lágrimas y anormalidades estigmáticas. El cuerpo es por tanto fundamental para los órdenes micro y macro de la sociedad. El cuerpo es el vehículo para las actuaciones del yo y el blanco de los rituales de degradación de la exclusión social. Las intimidades y las exclusiones se centran en el cuerpo como el medio para señalar al yo (Weitman, 1970; Garfinkel, 1956). Una sociología del cuerpo, en consecuencia, tendría asimismo que comprender una sociología de la desviación y el control, pues las mortificaciones del yo se hallan inextricablemente unidas a las mortificaciones del cuerpo. De nuevo, sería apropiado distinguir entre la desviación de las apariencias del cuerpo (sonrojos, rubores, secreciones no deseadas), que está sujeta a la vigilancia cultural, y aquellas "desviaciones" del cuerpo interior (la afección y la enfermedad) que son igualmente objetos de evaluación moral. Por consiguiente, la sociología del cuerpo como vehículo de información acerca del yo se dividiría en torno de la estigmatología de la apariencia exterior y de una teratología de las estructuras deformes.

Una sociología del cuerpo no es sociobiología o sociofisiología. No es reduccionismo, aunque es genuina y literalmente un análisis

materialista. Tal como la elaboraré más tarde, una sociología del cuerpo es un estudio del problema del orden social y puede organizarse en torno a cuatro temas. Éstos son la reproducción y regulación de las poblaciones en el tiempo y el espacio, y la restricción y representación del cuerpo como un vehículo del yo. Estos cuatro temas presuponen la existencia en la sociedad occidental de una oposición entre los deseos y la razón, la cual, he sugerido, se articula con un conjunto más amplio de dicotomías, en especial, las de privado/público y femenino/masculino. El control sobre el cuerpo es entonces una lucha política "elemental", "primitiva". La sociología del cuerpo es, por ende, un análisis de cómo ciertas polaridades culturales son políticamente impuestas por conducto de las instituciones del sexo, la familia y el patriarcado. Dicha institucionalización se encuentra a su vez sujeta a ciertas transformaciones mayores de la sociedad (por ejemplo, del feudalismo al capitalismo) y la prominencia de las cuatro dimensiones (reproducción, regulación, restricción y representación) se halla históricamente condicionada.

Ubicaciones para una teoría

A pesar de que la sociología no ha incorporado de manera abierta una sociología del cuerpo, ha heredado la clásica dicotomía occidental entre deseo y razón que ha informado gran parte del debate reciente en la teoría sociológica. Esta teoría implícita no ha sido adecuada o sistemáticamente examinada. Hablando con crudeza, podemos dividir la filosofía social en una tradición que asume la naturaleza, el cuerpo y el deseo como la fuente del valor y la felicidad en oposición a la sociedad, la tecnología y la razón, y una segunda tradición que considera el deseo, el placer y el cuerpo como la negación del valor humano que radica en la vida del pensamiento. Mi argumento es que, de un modo en esencia implícito, la teoría sociológica ha sido configurada por la oposición: civilización *versus* deseo. Como Daniel Bell ha hecho notar:

> Lo racional y lo pasional: estos son los ejes en cuyo derredor los pensadores sociales han organizado sus concepciones de la naturaleza humana desde los albores de la filosofía. Pero, ¿cuál debe prevalecer, si los hombres han de ser justos y libres? Para los teóricos clásicos, la respuesta era evidente. (Bell, 1980, p. 98.)

Esa respuesta era la urgencia de subordinar la pasión a la razón

en interés de la estabilidad y el orden sociales: Apolo por encima de Dionisos. Mientras que esa polaridad ha caracterizado a la filosofía occidental de Platón en adelante, el debate en torno a las pasiones recibió un significativo impulso en el siglo XIX, luego de la apertura de un nuevo discurso sobre sexo en las postrimerías del siglo XVIII. Primero fue el Marqués de Sade (1740-1814), cuya obra ha sido objeto últimamente de una importante revaluación (Barthes, 1977; Carter, 1979; de Beauvoir, 1962); el segundo fue el menospreciado Charles Fourier (1772-1837). Para Fourier, la civilización se situaba en oposición a la pasión y, al imponer al deseo artificiales deberes sociales, destruía la libertad "natural" del sujeto:

> Todos estos caprichos filosóficos, los cuales son llamados *deberes*, no tienen relación ninguna con la naturaleza. El deber proviene de los hombres; la atracción procede de Dios; y para entender los designios de Dios es necesario estudiar la atracción, la naturaleza en sí misma, sin referencia alguna al deber... La atracción pasional es el impulso concedido a nosotros por la naturaleza, anterior a cualquier reflexión; aquélla es persistente, no obstante el sitio de la razón, el deber, el prejuicio, etc. (Beecher y Bienvenu, 1972, p. 216.)

Fourier es a menudo proclamado un pensador formativo dentro de la tradición socialista (Kolakowski, 1978); Marx, por ejemplo, sentía simpatía por el análisis económico de Fourier, pero, en general, la insistencia de Fourier en la liberación sexual no se incorporó al pensamiento marxista. El neomarxismo y la teoría crítica se han visto forzados a incorporar un freudismo modificado con el fin de ser capaces de analizar la relación entre la sexualidad y la sociedad. Esta vuelta a Freud fue especialmente evidente en la obra de Herbert Marcuse (1969). La tradición materialista del siglo XIX rechazó en gran medida la utopía de Fourier, pero mantuvo su dicotomía radical entre deseo y razón. Todavía más, el concepto del materialismo activo sostenido por Marx en la noción del trabajo no intentó ocuparse del materialismo como fisiología.

El intento más importante de resolver la dicotomía mente/cuerpo en el siglo XIX, el cual suministró parte de los fundamentos del marxismo, provino de Ludwig Feuerbach (1804-1872). En su obra última, Feuerbach se propuso dar solución al tradicional rompecabezas de la mente y el cuerpo a través de la idea de sensibilidad. Feuerbach intentó dar a esta idea de sensibilidad un fundamento materialista al injertarla en las teorías digestivas de Moleschott aparecidas en *Theory of Nutrition* de 1850. La uni-

dad del pensar y el ser en el intercambio entre el hombre y la naturaleza se localizó en la apropiación de la naturaleza que el hombre efectuaba al comer. No obstante que Feuerbach asumió que el dilema tradicional de materialismo e idealismo había sido resuelto por la química de la digestión, lo cual él sintetizaba en el *slogan* "el Hombre es lo que come", el hombre feuerbachiano, tal como admitieron Marx y Engels, permanece pasivo. Feuerbach no consiguió extender su "materialismo alimentario" por la vía de reconocer que "El diálogo entre mi estómago y el mundo en real actividad, se encuentra mediado por el diálogo entre la producción y el consumo, el diálogo social de la praxis humana que Marx desarrolló en su economía política" (Wartovsky, 1977, p. 416). En tanto que Engels descartó a Jacob Moleschott como un "materialista vulgar" en *Dialectics of Nature* (Engels, 1934), consideró a Feuerbach un idealista, en parte a causa de que interpretó la intención de Feuerbach, no en el sentido de reemplazar a la religión, sino en el de perfeccionarla por medio de la antropología. La filosofía de Feuerbach seguía siendo idealista debido a que no poseía ninguna dimensión genuinamente histórica y porque su pensamiento se hallaba limitado a pesar de su intento por resolver los problemas clásicos de la filosofía a partir de los acontecimientos que tenían lugar en química:

> Puesto que vivimos no sólo en la naturaleza, sino también en la sociedad humana, y asimismo no es menos cierto que la naturaleza tiene su desarrollo histórico y su ciencia. Se trataba, entonces, de la cuestión de situar a la ciencia de la sociedad, esto es, la totalidad de las llamadas ciencias históricas y filosóficas, en armonía con la base materialista, y de reconstruirla sobre esta base, pero esto no le fue concedido a Feuerbach. (Engels, 1976, p. 25.)

Existe ironía en este rechazo de la fisiología como fundamento del materialismo. Tomando en cuenta esta hostilidad a la fisiología, la cuestión del cuerpo humano y de su relación con la producción y reproducción, vía las instituciones de la familia y el patriarcado, desapareció en gran medida de la filosofía marxista. La excepción principal a esta aseveración debe hallarse en la obra del marxista italiano Sebastiano Timpanaro, quien en *Sul Materialismo* (1970) sostuvo con pesimismo que en la muerte la naturaleza tiene su triunfo final e irreversible sobre el hombre. El problema del cuerpo fue sumergido por este rechazo del materialismo fisiológico, considerado ahistórico y pasivo. Al mismo tiempo, Marx negó el argumento de Malthus y los malthusianos en el sentido de que

las presiones poblacionales tenían una gran importancia para el análisis del crecimiento económico y la prosperidad. El problema de la población tenía que presentarse como una cuestión histórica, no como una restricción estática a la base económica: "Cada modo de producción histórico particular posee sus propias leyes especiales de población, históricamente válidas sólo dentro de sus límites" (Marx, 1974, vol. I, p. 693). Para Marx la idea de que la acumulación de capital podía explicarse con referencia al control de las necesidades sexuales era un mito de los hipócritas teóricos burgueses. A pesar de las agudas críticas de Marx a la naturaleza estática de la fisiología como fundamento del materialismo, la consecuencia de estas impugnaciones fue que el marxismo, a despecho de su apelación a la noción de "dialéctica", no se consagró al problema clásico deseo/razón. Además, en tanto ciencia, el marxismo tendió a abrazar la racionalidad técnica. De forma consecuente, cualquier interés en las emociones, las pasiones y el deseo, por un lado, o en las poblaciones y la reproducción, por el otro, era degradado o visto como el resultado de la herejía, en especial del individualismo metodológico. El interés teórico contemporáneo en la pareja cuerpo/deseo, en consecuencia, ha sido primordialmente estimulado por los debates con el freudismo, los cuales han surgido en dos alas de la teoría social moderna: la teoría crítica y el estructuralismo.

La teoría crítica

La obra temprana de la Escuela de Frankfurt (Jay, 1973) vio la lucha del hombre por dominar la naturaleza mediante la racionalidad técnica como causa de la esclavitud política y de la renuncia al sentimiento. Este aspecto puede observarse de modo explícito en Adorno y Horkheimer, sobre todo en la *Dialectic of Enlightenment* (1973), donde ellos exploran el mito de Odiseo y las Sirenas. Odiseo eludió la tentación de los cantos de las sirenas bloqueando los oídos de los marineros con cera y atándose él mismo al mástil. Este mito representa la lógica psicológica de la civilización burguesa, en la cual los obreros tienen que negar y sublimar sus emociones en favor del arduo trabajo y el espíritu práctico, mientras que los burgueses capitalistas deben restringir y disciplinar el deseo en interés de una mayor acumulación. El disfrute por la vía del consumo estorba el paso al crecimiento económico; el capitalismo requiere el control de la naturaleza por

medio de la tecnología, pero también necesita, por así decirlo, el control de la naturaleza interior de la especie humana. Debido a que el éxtasis personal es "una promesa de felicidad que amenazaba a la civilización a cada momento" (Adorno y Horkheimer, 1973, p. 33), la civilización fue vista por los teóricos críticos en términos de renunciación. En consecuencia, es fácil comprender por qué la Escuela de Frankfurt percibió la pertinencia del análisis efectuado por Freud del conflicto permanente entre los placeres egoístas y los controles sociales. Sin embargo, para escritores como Marcuse, el capitalismo poseía al menos el potencial económico para satisfacer las necesidades básicas y reducir el requerimiento social de represión psíquica. La realización de ese potencial se convirtió en la batalla política principal al interior del capitalismo tardío, una batalla cuyo fin es "minimizar los aspectos autodestructivos de los deseos humanos" (Leiss, 1972, p. 197).

Los teóricos críticos, en especial Marcuse, llegaron a visualizar el hedonismo como una fuerza potencialmente liberadora en la sociedad. El hedonismo clásico protestó en contra de la visión de que la felicidad era en esencia espiritual al demandar "que las potencialidades y necesidades sensuales del hombre deberían, también, encontrar satisfacción" (Marcuse, 1968, p. 162). El fracaso de la versión cirenaica del hedonismo consistió en que consideró a las carencias y necesidades como empíricamente dadas, y su compromiso con el relativismo ético le impidió la realización de juicios acerca de las felicidades falsa y verdadera, o entre los placeres de corto y largo plazos. Esta versión del hedonismo descartaba cualquier crítica a la sociedad capitalista, cuya existencia depende en parte del fomento de necesidades falsas por conducto de la publicidad y el consumo de masas. En contraste, el hedonismo epicúreo pretende diferenciar entre los placeres con el auxilio de la razón. Marcuse, entonces, sugirió que la oposición tradicional entre razón y deseo era falsa, puesto que, en el caso de Epicuro, "la razón es convertida en un placer" y "el placer es hecho razonable" (Marcuse, 1968, p. 171). El capitalismo, no obstante, implica el hendimiento de la razón y el placer por conducto de la restricción de los placeres a la esfera del consumo y de enganchar la razón a las necesidades de la producción técnica.

Para Marcuse, el marxismo clásico se vuelve cada vez más superfluo en tanto que una teoría del capitalismo tardío. Marx no podía —y no pudo— comprender por entero el potencial liberador de la automatización, la que podría, en principio, liberar al trabajo humano de las condiciones de penalidad y de aburrimien-

to. Además, Marcuse sospechó que la insistencia de Marx en el trabajo encubría una actitud puritana y moralista hacia el juego y el ocio como meros epifenómenos. En contra de Marx, Marcuse sugirió que la satisfacción sexual desembocaría en una devaluación liberadora del trabajo. En muchos respectos, es ésta una visión bastante curiosa de Marx, desde el momento en que Marx, en los manuscritos de 1844, anticipó en varios sentidos precisamente el enfoque de la teoría crítica en cuanto a que civilización equivale a renunciación. Éstas fueron sus palabras exactas:

> La economía política, esa ciencia de la riqueza, es, por consiguiente, a un mismo tiempo la ciencia de la renunciación, de la carencia, del ahorro; y realmente llega al punto en que exime al hombre de la necesidad de aire fresco o ejercicio físico. Esta ciencia de la maravillosa industria es simultáneamente la ciencia del ascetismo, y su verdadero ideal es el amo ascético, aunque exorbitante, y el ascético, pero productivo, esclavo. Su ideal moral consiste en el obrero que toma parte de su salario para el banco de ahorros, y ha incluso hallado dispuesto un abyecto arte en donde encarnar esta acariciada idea... la economía política —a pesar de su lasciva y mundana apariencia— es una verdadera ciencia moral, la más moral de las ciencias. La autorrenunciación, la renunciación de la vida y de todas las necesidades humanas, es su tesis principal. (Marx, 1970, p. 150.)

La diferencia, no obstante, entre Marx y Marcuse es que, en el primero, la idea de la felicidad humana como criterio de progreso social no tiene importancia relativa en comparación con otros valores, como la libertad y la igualdad. Otra diferencia es que Marcuse reifica y unifica la vida emocional de las personas en oposiciones ahistóricas entre Razón y Naturaleza, o entre Hombre y Deseo. Aunque Marx y Engels, en *The German Ideology* (1974), criticaron a los "filósofos especulativos", como Feuerbach, por convertir la vida de los hombres reales y sensuales en la abstracta "esencia del hombre", Marcuse abstrae de manera persistente a las personas de sus relaciones sociales con el propósito de escribir acerca de los intereses hedonistas del hombre. Ambos aspectos de Marcuse —la elevación de la felicidad a valor político y la reificación del hombre— han sido provechosamente criticados por MacIntyre en el sentido de que "al hacer al 'hombre', en lugar de a los 'hombres', el sujeto de la historia, él se halla en disputa con Marx, y que al convertir la 'felicidad' en una meta central de los esfuerzos del hombre, se encuentra peleado no sólo con Hegel, como el propio Marcuse admite, sino

también de nuevo con Marx" (1970, p. 41). Dos críticas a la versión de la teoría crítica sostenida por Marcuse se siguen de esta observación de MacIntyre. En primer lugar, si ha de evitarse cualquier noción de una "esencia del hombre" unificada, entonces es importante eludir aún la noción genérica de "hombres". Si la vida emocional de las personas está ligada de manera fundamental a las relaciones sociales particulares en las cuales se halla inserta, entonces no podemos tener ningún concepto unificado de placer. Tan sólo podemos referirnos a los "placeres" que son específicos de personas particulares en contextos particulares. La implicación es que los "placeres" son inevitablemente relativistas, idiosincráticos, peculiares y personales. Si éste es el caso, entonces la búsqueda emprendida por Marcuse de alguna noción universalmente válida de hedonismo que sea compatible con la razón, es quimérica. En otras palabras, la versión epicúrea del hedonismo fracasa debido a que ninguna norma universal de la razón crítica podría juzgar *mis* placeres. En último análisis, yo soy la única autoridad sobre ellos. Mi preferencia por la pornografía antisocial y de corto plazo puede ser incompatible con la teoría crítica y producto de la explotación capitalista, pero dicha preferencia no deja de ser placentera. Una razón de esta autoridad personal es que la relación entre mi placer y mi cuerpo es irreductiblemente inmediata e íntima. Esta observación conduce a la segunda crítica a Marcuse, a saber, que, a pesar de toda la charla en torno a la sexualidad, los placeres marcuseanos están extrañamente disociados del cuerpo. Con todo y que es obvio que el pensamiento y la imaginación son actividades que describiríamos como placenteras, la mayor parte de nuestros placeres incluye al cuerpo debido a que tales placeres implican de manera típica sensaciones físicas: comer, dormir, la sexualidad, el ejercicio, el descanso. No estoy sosteniendo que éstas sean simplemente actividades físicas. Son, de hecho, profundamente culturales, o por lo menos están mediadas por la cultura, pero asimismo presuponen que la gente tiene cuerpo y que la persona está corporificada. Marcuse no toma con seriedad la observación de Marx, en las tesis sobre Feuerbach, de que la sensibilidad es "actividad práctica humano-sensible".

Estructuralismo

En la teoría social moderna, es preeminentemente en la obra de Michel Foucault que el cuerpo humano se localiza de forma cen-

tral como una cuestión de saber. La importancia del cuerpo y el deseo en el pensamiento estructuralista moderno ha sido con frecuencia reconocida (Benoist, 1978), pero el problema del cuerpo tiene una persistencia singular en la aproximación de Foucault al análisis histórico. Sus ideas son difíciles de entender, pero un rasgo sobresaliente de su visión es que, aun cuando en la mayor parte de la filosofía convencional y la teoría social el poder es visto como represor del deseo, Foucault toma a aquél como constructivo y productivo: el deseo es ocasionado por el saber y el poder. Aunque las sociedades modernas a menudo parecen estar caracterizadas por la represión sexual, de hecho la sexualidad es producida y examinada de manera constante en los discursos contemporáneos, pero éstos se han puesto bajo el control de las profesiones médica y psiquiátrica. La voluntad de saber se ha convertido en la voluntad de conocer la sexualidad y, puesto que saber es controlar, el cuerpo sexual ha llegado a ser el objeto específico de la política (Lemert y Gillan, 1982). Hay, por tanto, una diferencia muy real entre los enfoques de Marcuse y Foucault con respecto a la represión y representación de la sexualidad. Para Marcuse, la represión del sexo en el capitalismo es real y constituye una parte de la represión excedente de los placeres libidinales. Para Foucault, la represión sexual es un mito, ya que el sexo se ha convertido de hecho en el objeto y producto de interminables discursos científicos —psicoanálisis, demografía, biología, ciencia médica— que pretenden dominar y normalizar la sexualidad. El saber produjo el deseo con el fin de controlarlo. A este respecto, Foucault evita la trampa de tratar el deseo como un fenómeno unificado en la historia, precisamente porque lo toma como el producto de ciertos discursos históricos. Sin embargo, ello crea una ambigüedad en la teoría de Foucault. En ocasiones juzga al cuerpo como una entidad real: como, por ejemplo, en los efectos del crecimiento poblacional sobre el pensamiento científico o en su análisis del efecto de la criminología sobre el cuerpo. Foucault parece tratar el cuerpo como un aspecto unificado, concreto, de la historia humana, el cual es continuo a través de las épocas. Tal posición, sin embargo, se encuentra en franca contradicción con sus enfoques acerca de las discontinuidades de la historia y con su argumento de que el cuerpo es construido por el discurso. Esta interpretación de Foucault afirma que:

> Claramente Foucault no adopta la solución de Merleau-Ponty. El cuerpo del deseo no es, para él, el cuerpo fenomenal, vivo. No es

> una subjetividad corpórea, encarnada... El deseo, para Foucault, no se encuentra expresado en el cuerpo, ni tampoco es el cuerpo la forma viva del deseo. (Lemert y Gillan, 1982.)

Por otra parte, Foucault ha dicho también que, en lugar de arrancar con el análisis de la ideología, sería "más materialista estudiar primero el problema del cuerpo y los efectos del poder en él" (Foucault, 1981, p. 139). Tal proyecto materialista parecería tomar en serio la corporalidad de la vida. ¿Qué es "el cuerpo"? es entonces una pregunta central en el pensamiento de Foucault, pero una pregunta que no es respondida con claridad.

El estructuralismo foucaultiano es, en un cierto nivel, una respuesta al racionalismo cartesiano. Al separar a las personas en cuerpo y mente, Descartes representa una fase importante en el pensamiento occidental. La revolución cartesiana otorgó un *status* privilegiado a la mente como la definición de la persona ("pienso, luego existo") y un desvalido *status* al cuerpo, que era sólo una máquina. En alguna medida, Foucault revirtió esta situación al negar cualquier posición central a la subjetividad (el sujeto pensante y cartesiano) y tomar al cuerpo como el centro del discurso moderno. Habiendo rechazado el Sujeto trascendental como un mero sustituto moderno de Dios o del Logos, Foucault se muestra renuente a ver al Cuerpo como un centro controlador de la teoría social. El cuerpo, en consecuencia, es problemático para su teoría. Parece como si Foucault deseara escribir la historia de los discursos sobre el cuerpo, de cómo el cuerpo es teóricamente construido, pero esto es específicamente negado cuando alega no estar produciendo una "historia de las mentalidades" que "diese cuenta de los cuerpos sólo a través de la manera en que éstos han sido percibidos y se les ha otorgado significado y valor; sino una 'historia de los cuerpos' y del modo en el cual se les ha investido de aquello que es más material y vital en ellos" (Foucault, 1981, p. 152). De alguna forma, parte de estas dificultades es resultado de su compromiso mayor con ciertos problemas epistemológicos y, por ello, las dificultades pueden ser un tanto artificiales. Para rechazar el cartesianismo, no es necesario negar la naturaleza corpórea de la existencia y conciencia humanas. Para aceptar la corporalidad de la vida humana, no se requiere negar el hecho de que la naturaleza del cuerpo humano es también un efecto de la actividad cultural, histórica. El cuerpo es a la vez natural y cultural.

Foucault y los orígenes de la sociología

El enfoque de Foucault de la historia de las ideas tiene importantes implicaciones para la sociología del conocimiento, pero sobre todo para la historia de la sociología. Foucault ha despreciado la visión convencional de que la sociología tuvo sus orígenes en el positivismo francés:

> Incontables personas han buscado los orígenes de la sociología en Montesquieu y Comte. Esa es una empresa muy ignorante. El saber (*savoir*) sociológico se forma más bien en prácticas parecidas a las de los médicos. Por ejemplo, en los inicios del siglo XIX Guepin escribió un maravilloso estudio de la ciudad de Nantes. (Foucault, 1980*a*, p. 151.)

El surgimiento de la medicina moderna estuvo asociado con el desarrollo de las nuevas técnicas burocráticas en el sistema panóptico, la utilización de inspecciones sociales para proyectar la distribución de las enfermedades, la adopción de los métodos clínicos para el registro de los casos y la elaboración de la vigilancia societaria. La medicina moderna es en esencia medicina social, en tanto que vigilancia de las poblaciones y clínica de los cuerpos. La sociología tiene sus orígenes, a la par con la medicina social, en el conocimiento y control de las poblaciones que las técnicas de inspección volvieron posible. La implicación de la visión que Foucault tiene del nacimiento de la clínica (1973) es que la sociología médica, en tanto estudio de la salud de las poblaciones y del cuerpo de los individuos, es central a la empresa sociológica en conjunto y que la sociología no puede ser divorciada de la medicina. Esta visión va a contracorriente de la interpretación convencional de la sociología médica, la cual trata a la subdisciplina como una adición posterior al curriculum sociológico. La generalidad de las introducciones a la sociología médica en los libros de texto sitúa sus orígenes institucionales entre 1955 y 1966 (Cockerman, 1982) y arguye que ésta no se ha desarrollado teóricamente debido a su subordinación al interés rector de la medicina profesional (Strauss, 1957; Roth, 1962). Así la visión de Foucault implica que la sociología es medicina aplicada y su objetivo es la regulación de los cuerpos.

En cierta medida, esta interpretación de los orígenes de la sociología fue anticipada por la noción de "sociología clínica" que

fue primero empleada de manera explícita por Louis Wirth (1931), quien creía que los sociólogos llegarían a desempeñar un papel sobresaliente en el trabajo de las clínicas para la orientación de niños, y quien anticipó la difusión de las "clínicas sociológicas". Para la medicina, el valor de la sociología era su visión de la "persona completa", cuya enfermedad únicamente podía entenderse dentro de un contexto social total. Las opiniones de Wirth sobre la sociología clínica también encontraron eco en L. J. Henderson, quien sostuvo que la sociología debería adoptar la técnica clínica de la medicina como modelo para la observación social y que la medicina había fallado en comprender la significación de la relación médico-paciente como un sistema social (1935). Es interesante notar que, tomando en cuenta los comentarios de Foucault sobre la medicina y los orígenes de la sociología, Henderson vio "la práctica de la medicina como sociología aplicada" (1936). Fue la visión de Henderson de esta proximidad entre medicina y sociología la que proveyó el contexto inmediato para el análisis de Parsons del "rol enfermo" (1951), un análisis que formó gran parte del fundamento de la sociología médica moderna. Algunos estudios recientes a partir del enfoque foucaultiano sobre el papel social de la clínica, el dispensario (Armstrong, 1983) y las orientaciones médicas a "la persona completa" (Arney y Bergen, 1983), parecen duplicar este surgimiento anterior de la sociología clínica.

No obstante que la sociología médica puede ser criticada por ser tan sólo una sociología aplicada cuyo objetivo consistía en facilitar el sometimiento del paciente al régimen médico, aquélla era un área de la investigación sociológica que no podía evitar por entero la problemática relación entre naturaleza y cultura. El debate acerca del "rol enfermo" mantuvo viva la naturaleza ambigua de la "enfermedad" y la "afección" como categorías culturales (Mechanic y Volkart, 1961); a su vez proporcionó un sitio en la sociología donde la crítica del modelo médico podía localizarse de manera efectiva (Veatch, 1973). Puesto que la sociología médica trata en última instancia del problema de la ontología social de un modo muy específico, constantemente suscita cuestiones acerca del *status* de la corporeidad de los seres humanos y, por tanto, constituye una ubicación teórica para una sociología del cuerpo. La importancia de la obra de Foucault en cuanto a la historia médica radica en que ha hecho más obvia la naturaleza teórica de la sociología médica; al mismo tiempo, nos ha alertado acerca del vínculo histórico y político entre medi-

cina y sociología. Una sociología del cuerpo, en consecuencia, es fundamentalmente un ejercicio al interior de la sociología médica.

Fenomenología

Se puede argumentar que el estructuralismo desempeñó un papel en el análisis moderno del cuerpo ya sea de manera directa en el rechazo del dualismo cartesiano, o bien indirectamente en el examen del cuerpo como metáfora. Mikhail Bakhtin (1968) ofreció un rico diagnóstico de la imaginería posicional del cuerpo en el humor popular medieval; otro ejemplo sería Roland Barthes (1973) en su análisis de los mensajes del *striptease* y la lucha. El estructuralismo fue en parte un rechazo, pues, de las presuposiciones del racionalismo, el cual se apoyaba en la fórmula cartesiana: *cogito ergo sum*. Este repudio de la dicotomía mente/cuerpo no fue peculiar al estructuralismo francés, sino que fue una posición que caracterizó de manera general a la filosofía francesa de postguerra. Por ejemplo, dentro del movimiento fenomenológico (Spiegelber, 1960), escritores como Gabriel Marcel en su *Le Mystère de l'Être* (1951) consideraron al cuerpo como el núcleo del problema ontológico. Marcel sostuvo que el cuerpo no tiene una relación contingente o exterior con la existencia, pues mi cuerpo está siempre presente de forma inmediata en la experiencia. Impugnó las dicotomías convencionales de sujeto/objeto y ser/tener para argumentar en favor de la unidad de la experiencia mental y física. Para Marcel, tener un cuerpo es de hecho siempre estar corporificado, de modo que la existencia es encarnación experimentada. El cuerpo no es un objeto o un instrumento; más bien, yo soy mi cuerpo, lo que constituye mi sensación primordial de posesión y control. Mi cuerpo es el único objeto en el que ejerzo la autoridad inmediata e íntima. Para Marcel, entonces, el cuerpo es el punto de partida fundamental de cualquier reflexión sobre ser y tener, sobre existencia y posesión.

El legado mente/cuerpo de la filosofía cartesiana fue, asimismo, cardinal para la primera filosofía de Jean-Paul Sartre, sobre todo en *El ser y la nada* (1957). En cierta medida, Sartre intensificó la división cartesiana de la mente y el cuerpo al recalcar la importancia de la intencionalidad del saber (Danto, 1975). Bajo la influencia de la fenomenología de Husserl y Heidegger, Sartre distinguió entre el ser-en-sí (*en soi*) y el ser-para-sí (*pour soi*) a fin de hacer patente la presencia irreductible de la libre voluntad y de la

acción intencional como aspectos necesarios de la existencia humana. Debido a que experimentamos la libertad y la responsabilidad como cargas, nos inclinamos a actuar como si nuestras vidas se hallasen determinadas por fuerzas, ya sea psicológicas o sociológicas, que están más allá de nuestro control. Vivimos, pues, de mala gana. La doctrina central del existencialismo consiste en que una persona es en esencia lo que ella elija ser y saber (Warnock, 1965). Tomando en cuenta la posición central de la conciencia intencional en la filosofía existencialista de Sartre, podría parecer que el cuerpo tiene poco que hacer en nuestro ser-en-el-mundo. Sin embargo, el problema del cuerpo desempeña un papel importante en el tratamiento de Sartre de la cuestión filosófica de la existencia de otras mentes en su análisis del ser-para-otros. Para Sartre, el cuerpo es nuestro contacto con el mundo, lo que configura nuestra contingencia. Brevemente, su argumento es que no conocemos las otras mentes, sino sólo las mentes en tanto que son aprehendidas a través del cuerpo. La explicación del cuerpo ofrecida por Sartre se halla en consecuencia estrechamente conectada con su insistencia en la intencionalidad, y este aspecto de su razonamiento lo ilustra la distinción que hace entre las tres dimensiones ontológicas. En primer lugar, él atrajo la atención hacia el cuerpo-para-sí. El cuerpo no es sólo un hecho físico para mí, al lado de otros hechos —esta máquina de escribir, esta silla o este papel— pues mi experiencia vivida en el mundo se da siempre a partir del punto de vista de mi cuerpo. Al ver el mundo, yo no estoy consciente de mis ojos, sino únicamente de un campo visual; mi cuerpo-para-sí no puede ser un objeto para mí, precisamente porque yo soy él. Además, en la medida en que aprehendo mi cuerpo de algún modo, esto ocurre por conducto de los objetos del mundo, los cuales señalan mi ubicación. Mi corporeidad es indicada por la máquina de escribir frente a mí y por la silla que está debajo. En segundo lugar, Sartre distinguió la dimensión ontológica del cuerpo-para-otros. En tanto que yo no puedo aprehender mi cuerpo como un objeto, sino sólo como un cuerpo-para-sí, aprehendo el cuerpo del otro como un objeto acerca del cual yo asumo un punto de vista y me doy cuenta de que mi cuerpo como objeto es el cuerpo-para-otros. Con todo, yo no percibo el cuerpo del otro como carne sin más, sino siempre en una situación específica y concreta que interpreto como significativa. El otro es percibido no como cadáver, sino como ser-en-el-cuerpo con intenciones, cuyos actos o gestos están dirigidos a un fin y tienen un propósito: como encender un fósforo para hacer fuego con miras a comer.

Esta interacción de mi cuerpo, como un sujeto para mí mismo y un objeto desde el punto de vista del otro, conduce a la tercera dimensión ontológica. Ser visto y observado por el otro resulta en un reconocimiento de mi facticidad, de que yo soy un objeto para el otro. En interacción, comienzo a experimentar mi interior íntimo como un exterior impersonal. El cuerpo-para-sí llega a objetivarse y alienarse. Lo que es mi cuerpo, a través de ser observado por el otro, es simplemente un cuerpo.

El intento de Sartre de trascender el dualismo cartesiano ha sido criticado desde posiciones diversas —por ejemplo, por Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción* (1962)—, pero estas objeciones pueden sintetizarse en la afirmación de que Sartre no supera el dualismo: el problema fue tan sólo trasladado a la diferenciación entre el *en-soi* y el *pour-soi,* distinción que es problemática e inconsistente con el compromiso de Sartre con una ontología intencional. La consecuencia de estas críticas y debates en la filosofía fenomenológica francesa es un rechazo de cualquier dualismo de mente y cuerpo, y una insistencia consiguiente en el argumento de que el cuerpo nunca es tan sólo un objeto físico, sino en todo momento una corporificación de la conciencia. Además, no podemos discutir el cuerpo sin tener un interés central en las intenciones: el mundo objetivo, "exterior", se halla siempre conectado con mi cuerpo en términos de los actos de éste o de las potenciales acciones sobre ellos. Percibir el mundo es reflejar las posibles acciones de mi cuerpo sobre aquél. De forma similar, experimento mi cuerpo como mío por medio de mi íntimo y concreto control sobre él. La idea básica de la corporeidad es que mi organismo animado

> *es* yo mismo, y me *expresa* a mí: es a un mismo tiempo la auto-encarnación y la auto-expresividad de mi vida psíquica. Podemos decir, entonces, que el problema de la experiencia del cuerpo es el problema de la corporeidad... La fenomenología del organismo animado es, por consiguiente, el análisis descriptivo-explicativo de la corporeidad autómica continuamente en juego de la conciencia efectuada por un organismo, singularizada como peculiarmente "suya", y, en niveles superiores, comprensible por mí como "mía". (Zaner, 1964, p. 261.)

Esta visión del cuerpo a partir de un punto de vista fenomenológico es particularmente importante para la sociología y, tal como lo demostraré en capítulos posteriores, sobre todo para la sociología médica en tanto que una crítica del conductismo. A pesar de que el

cuerpo es un objeto con características fisiológicas específicas y se encuentra, por ende, sujeto a los procesos naturales de envejecimiento y descomposición, nunca es sólo un objeto físico. En tanto que conciencia corporificada, el cuerpo está empapado de significación simbólica. La fenomenología es una crítica del conductismo, el cual, al tomar al cuerpo como un objeto separado de la conciencia, tiene que abrazar, no importa qué tan encubiertamente, el dualismo cartesiano. Si bien la crítica fenomenológica es importante, se encuentra asimismo limitada como fundamento filosófico para una sociología del cuerpo.

La fenomenología del cuerpo ofrecida por Marcel, Sartre y Merleau-Ponty es una explicación individualista de la corporeidad desde el punto de vista del sujeto; en consecuencia, es una explicación carente en buena medida de contenido histórico y sociológico. Desde un punto de vista sociológico, "el cuerpo" es socialmente construido y experimentado. El análisis descriptivo de la corporeidad que ellos realizan es por supuesto consistente con la metodología fenomenológica, la que busca suspender la cuestión de la existencia a fin de centrarse en el problema del significado. Tal enfoque, empero, deja a un lado demasiado, pues en sus propios términos el ser implica el significado y viceversa. Al presentar una crítica sociológica de su acercamiento a la corporeidad, es valioso iniciar con una consideración de la pregunta: ¿qué es una persona? La razón de esta interrogante es que el problema del cuerpo en el debate filosófico no puede separarse de las cuestiones afines de la condición de persona, la individuación y la identidad.

La persona

En términos filosóficos, una persona individual, en el pleno sentido del término, es un ser con un cuerpo, conciencia, continuidad, compromiso y responsabilidad. Algunos aspectos de este conjunto de características están contenidos en la siguiente exposición de lo que se halla implicado en la noción de identidad de un ser humano:

1) la percepción de una *coherencia* general —ya sea "sustantiva" o "metodológica"— en las experiencias y expresiones de un individuo; *2*) la memoria de este individuo y, normalmente, en al menos algunos otros, de la *continuidad* de la "historia" o el "relato" de su vida; y *3*) un *compromiso* consciente, aunque no del todo consciente,

> con una forma particular de comprehender y manejar el propio yo. (Kavolis, 1980, p. 41.)

Cada uno de estos elementos presenta, es cierto, ciertas dificultades. Mucho se ha debatido en filosofía la cuestión de si las personas individuales son entidades básicamente mentales o físicas (Shoemaker, 1963; Strawson, 1959). Sean cuales fueren los problemas filosóficos, es claro, desde una postura sociológica, que tener un cuerpo con características específicas, el cual tiene una ubicación particular en la sociedad, es esencial para el reconocimiento e identificación cotidianos de las personas. La interpelación de las personas es de forma típica la interpelación de los cuerpos específicos. Esta afirmación no niega que existan identidades equivocadas y falsas, imitación y mimetismo. La posesión de un cuerpo es, a despecho de estos problemas, un rasgo esencial de la rutina de identificación social de las personas particulares.

Sin embargo, lo que la filosofía y la sociología dan por sentado en la discusión del cuerpo es que, sociológicamente, "el cuerpo" es un organismo animado. De hecho, la noción social de "cuerpo" es más amplia y compleja de lo que este modelo fisicalista implica. Hay, por ejemplo, cuerpos ficticios y corporativos, de los que por lo menos algunos son también "personas". Por ejemplo, en la teoría política medieval se sostenía que los reyes tenían dos cuerpos, uno real y corruptible, otro ficticio e inmortal (Kantorowicz, 1957). El cuerpo sagrado del rey era simbólico de la coherencia y continuidad de la sociedad entera; la persona del rey encarnaba el cuerpo político de tal manera que el regicidio era un ataque a la persona del rey y a la sociedad en su conjunto. Desde un punto de vista sociológico, tiene sentido para una persona tener dos cuerpos, puesto que el cuerpo es a la vez una cosa y un signo. En jurisprudencia, el problema de la identidad ha tenido una participación importante en el examen de las corporaciones legales como cuerpos y como personas. La idea de las personas legales como unidades legales, las cuales estaban constituidas como personas separadas, se desarrolló en el siglo XIV cuando los teóricos legales italianos se vieron forzados a enfrentar el surgimiento de las corporaciones (Canning, 1980). Aunque la ley podía concebir personas humanas con derechos y obligaciones, no había sido plenamente desplegada para arreglárselas con las entidades colectivas como las ciudades o las corporaciones comerciales. Para abarcar dichas entidades, los teóricos legales crearon la noción de *persona ficta*, que fue finalmente desarrollada en la

persona universalis: una persona compuesta de varias. En parte, la teoría de la corporación fue considerada análoga a la teoría de la iglesia universal. La iglesia real tan sólo era la encarnación de la iglesia universal, la que a su vez no era más que el cuerpo místico de Cristo, y como tal continua e indestructible. Mientras que los miembros individuales de la iglesia física sobre la Tierra eran reemplazados de manera constante, la iglesia universal poseía una continuidad y existencia independientes de sus reales adeptos. Así pues, la corporación fue concebida bajo una luz similar; los cambios en la membresía individual no influían en la continuidad legal del conjunto. En consecuencia, los teóricos legales concibieron la corporación como *persona perpetua*; tal calidad de miembro en ella transformó la naturaleza aislada de los miembros individuales (*homo separatus*) en personas corporativas. En términos sociohistóricos, "el cuerpo" no es necesariamente el organismo animado individual, puesto que aquello que puede constituir un cuerpo es un efecto de la interpretación social.

La idea de que la persona individual posee una conciencia de sí misma es asimismo una noción histórica. Como ha mostrado Mauss (1979), la idea de la unidad del cuerpo, la persona y la conciencia es el resultado de un proceso histórico prolongado. El concepto de "persona" proviene de *persona,* una máscara que era externa al individuo. Cuando la *persona* en la ley romana llegó a equivaler al "yo", aún excluía a los esclavos, quienes no eran dueños de sus cuerpos, no tenían personalidad ni derechos de propiedad. La noción de *persona* como un hecho moral fue elaborada primero por los estoicos, pero no fue hasta el desarrollo del pensamiento moral cristiano que al yo se le confirió un fundamento metafísico adecuado en la indestructibilidad del alma singular. Del cristianismo derivamos la concepción moderna de que la persona es equivalente al yo y de que éste es igual a la conciencia. Gran parte del debate filosófico en torno a lo que debe ser una persona es, por tanto, culturalmente etnocéntrico, ya que hay culturas, como la de la Grecia clásica, en donde seres humanos no son personas puesto que no poseen sus cuerpos y no tienen una identidad pública legal.

Existe asimismo el argumento de que tener una identidad personal como individuo separado es tener una cierta coherencia y continuidad desde el punto de vista tanto del yo como de los otros. Lo que yo soy está unido a mi capacidad para reconocerme a mí mismo y al continuo reconocimiento que de mí hacen los otros. En la práctica diaria, el ser la "misma" persona se evalúa

mediante el modo en que esa persona se adhiere a las "mismas" creencias, actitudes y prácticas a lo largo del tiempo en diferentes situaciones. Somos estigmatizados por nuestras inconsistencias y alabados por nuestra coherencia. No obstante, también admitimos que los cambios de identidad y persona no son del todo extraños y ciertamente algunas culturas, como el cristianismo protestante, consideran que la persona es sumamente convertible. La "verdadera" persona aparece sólo después de la conversión religiosa, cuando el viejo Adán es destruido. En otras culturas, los ritos de iniciación (en general, *rites de passage*) se celebran para producir nuevas personas (Eliade, 1958), y, para señalar el cambio, el cuerpo es a menudo marcado con los símbolos de dicha transformación (Brain, 1979). La convertibilidad de las personas arroja dudas sobre la visión de que la continuidad es esencial para la identidad, en el sentido de que nuestra continuidad personal puede ser de hecho el producto de la continuidad en la definición social de la unidad persona/cuerpo.

El punto fundamental en el debate acerca de la noción de persona, empero, es que las personas humanas son consideradas entidades portadoras de derechos y responsabilidades; ser una persona humana es ser capaz de elección racional y, consecuentemente, ser responsable de la acción propia. Hemos visto que este argumento era central en el existencialismo de Sartre, el cual, tomando en cuenta la importancia de la intencionalidad, consideraba a la libre voluntad como un componente esencial de lo que debe ser una persona. Distinguimos entre las personas y los animales a partir de una variedad de criterios: el lenguaje, la racionalidad, y la capacidad de simbolización. Un aspecto vital es que no consideramos a los animales moral o legalmente responsables de sus actos. Un tigre que mata a un hombre no es culpado por acciones que se juzgan instintivas; en cambio un hombre que da muerte a un tigre es culpado por acciones que ponen en peligro a una especie bajo protección. Por otra parte, una persona no puede excusarse diciendo "mi cuerpo lo hizo", pues se piensa que tenemos, para seguir a Husserl, la íntima autoridad sobre nuestros cuerpos. Sin embargo, esta cuestión de la responsabilidad y el control sobre nuestros cuerpos plantea problemas particularmente difíciles para los fenomenólogos.

Los fenomenólogos arguyen que las personas poseen un gobierno directo sobre sus cuerpos, y que este régimen se ejerce sin reflexión: no tengo que decirle a mi brazo que mueva el carro de la máquina de escribir. Gabriel Marcel admitió, por supuesto, que los

esclavos tenían un menor control sobre sus cuerpos que los ciudadanos libres. No obstante, la naturaleza individualista de la fenomenología le impide el desarrollo de una teoría sistemática acerca de la estructura social que distribuye desigualmente el gobierno del cuerpo. El sistema de esclavitud es el ejemplo más obvio, pero puede asimismo alegarse que, en condiciones de patriarcado, las mujeres no controlan sus cuerpos debido a que al entrar en el matrimonio dejan de ser personas legales. Las regulaciones legales conocidas como *coverture* especifican que la personalidad legal de las mujeres se fusiona con la del esposo, de tal manera que la cabeza masculina de la familia tiene el control de los cuerpos de sus subordinados. Los ejemplos de la autoridad íntima del cuerpo proporcionados por los fenomenólogos son triviales: alzar mi pipa, coger un vaso o leer el periódico. Menos trivial es el hecho de que las mujeres bajo el patriarcado no controlan su sexualidad, puesto que no toman decisiones sobre la reproducción. Las mujeres, los niños, los esclavos y el demente no gobiernan, en ningún sentido importante, sus cuerpos, debido a que les es negada la plena ciudadanía y a que son parcialmente excluidos del dominio público. Es en torno a este asunto que el análisis de la sexualidad realizado por Foucault puede ser considerado convincente. Una sociedad que trata la libertad sexual como un valor, de hecho nos fuerza a confesar por entero nuestros "secretos" interiores, en especial a los expertos médicos y paramédicos: nuestra libertad nos obliga a conformarnos a las normas de exposición personal. Además, vivimos en un mundo en el que nuestros cuerpos se hallan cada vez más sujetos a inspección y vigilancia por parte de las instituciones profesionales, ocupacionales y gubernamentales. Hablar acerca de nuestra soberanía fenomenológica sobre nuestros cuerpos es perder de vista el aspecto sociológico esencial, a saber, el de la regulación del cuerpo en interés de la salud pública, la economía y el orden político.

Epílogo

El problema del cuerpo yace en la conjunción de las cuestiones principales de la teoría sociológica. Los problemas epistemológicos de la sociología, del movimiento neokantiano en adelante, se centran en la membresía dual de la especie humana a la naturaleza y la cultura. El cuerpo humano se encuentra sometido a los procesos del nacimiento, la decadencia y la muerte, los cuales resultan

de su localización en el mundo natural, pero tales procesos son asimismo sucesos "significativos" ubicados en un mundo de creencias, símbolos y prácticas culturales. En el nivel individual, mi cuerpo es un entorno que es experimentado como un límite, pero mi conciencia implica también la corporeidad. Yo tengo, y soy, un cuerpo. Parte de esta distinción puede ilustrarse por la diferencia entre afección y enfermedad. Podríamos describir a una persona con la afección de Legg Perthes diciendo que sufre la degeneración del fémur, en cuyo caso éste está afectado pero no enfermo. De manera similar, podemos describir una manzana como dañada, pero no como enferma. Los conceptos como "enfermedad" y "malestar" son categorías socioculturales que describen la condición de las personas más que la de su carne, huesos y nervios. La enfermedad no es un rol social, pero tiene sentido considerar "el rol enfermo" como una posición social con normas de conducta apropiada (Parsons, 1951). Se sigue que es verosímil sostener que yo tengo una enfermedad, pero asimismo que yo la produzco. El valor de la crítica fenomenológica al cartesianismo consiste en demostrar que la conciencia es corporeidad a la vez que intencional.

Para la sociología, las limitaciones de la fenomenología se hallan determinadas por su concentración exclusiva en *mi* cuerpo y en el cuerpo del *otro*. El cuerpo está siempre socialmente formado y localizado. Qué debe ser el hombre o la mujer es una definición social, puesto que la fisiología siempre está intervenida por la cultura. Como ha mostrado Foucault (1980*b*), tener un sexo "verdadero" es el producto de las prácticas médicas/culturales, las cuales, en el caso de los hermafroditas, clausuran la posibilidad de tener dos identidades sexuales. Los "anormales" son también socialmente construidos (Howell y Ford, 1980).

Si bien es fenomenológicamente cierto que poseemos autoridad sobre nuestros cuerpos, nunca es socialmente cierto en el sentido de que la reproducción social de las poblaciones se encuentra sujeta a la regulación institucional ("el tabú del incesto"), el poder (en la forma de patriarcado), la ideología (en la contraposición de deseo y razón) y la economía (con la exigencia de la distribución estable de la propiedad a través de la familia, típicamente en la forma de la unigenitura). Las sociedades han estado organizadas de manera tradicional bajo la combinación de gerontocracia/patriarcado, en la cual el comportamiento sexual de los subordinados se regula por conducto de la falange de Dios, el

rey, el sacerdote y el esposo. El problema del cuerpo, en consecuencia, no es simplemente una cuestión de epistemología y fenomenología, sino un lugar teórico para los debates en torno al poder, la ideología y la economía.

III. EL CUERPO Y LA RELIGIÓN

El hombre es creación del deseo, no de la necesidad.
GASTON BACHELARD, *Psicoanálisis del fuego.*

CAPITALISMO, DESEO, RACIONALIDAD

EN DIVERSAS épocas de la historia de la sociología, el análisis de la religión ha sido visto como un elemento central en el desarrollo teórico de las preocupaciones conceptuales básicas de la ciencia social. El problema de la religión fue el punto de partida de la crítica que hizo el joven Marx de las relaciones sociales; suministró el punto focal de la sociología de Durkheim y Weber; y el marco paretiano de las creencias religiosas no racionales constituyó el fundamento de la teoría parsoniana voluntarista de la acción. En otros tiempos, el análisis de las instituciones cristianas en la sociedad secular ha aparecido como una rama relativamente trivial de la teoría de la organización y, como tal, al margen de las cuestiones perennes de la sociología como disciplina crítica. En respuesta a este desarrollo pendular de la sociología de la religión, Berger y Luckmann (1963) propusieron que, a fin de ser entendida como parte central de la empresa sociológica, la religión debía tratarse como una dimensión fundamental en la legitimación de las actividades diarias y, por ello, como constitutiva de nuestro "conocimiento" de la realidad social. La sociología de la religión fue así aliada a la sociología del conocimiento o, de manera más precisa, fue elidida por esta última, desde el momento en que las creencias religiosas se convirtieron en una mera subcategoría del "conocimiento" social. En este sentido, la sociología de la religión sólo podía continuar teniendo influencia mediante su traducción a un marco analítico más general. Las estrategias teóricas alternativas podían incluir, no tanto la elisión de la sociología de la religión, sino su intrusión en otras subdisciplinas sociológicas con propósitos de contraste y oposición. Mi intención es sugerir algunas conexiones teóricas importantes, aunque en gran medida menospreciadas, entre la sociología de la religión y la sociología médica (Turner, 1983). Estas conexiones podrían dilucidarse a través de, por ejemplo, el contraste de las dificultades de la conceptualización de "religión" y "salud". En lugar de acer-

carse al problema en el nivel de las cuestiones conceptuales y metodológicas, este estudio insinúa las cuestiones teóricas por medio del examen de las contradicciones históricas entre la teología y la práctica médica, con el objeto de introducir otra dimensión en el debate en torno a la secularización de la religión en la civilización occidental. Mi tesis es, tan sólo, que la cuestión seminal en la sociología de la religión y en la sociología médica la constituye el problema del cuerpo en la sociedad.

La idea de que la institucionalización de la anatomía es un problema prioritario del orden social se halla implícita, de hecho, no en el artículo de Berger y Luckman sobre el conocimiento, sino en su influyente estudio de la construcción social (1967). Siguiendo la labor de Arnold Gehlen (Berger y Kellner, 1965) sobre la biología y las instituciones, Berger y Luckmann sostienen que, aun cuando la constitución biológica de los hombres presenta un conjunto de limitaciones fisiológicas a las relaciones sociales, la característica central de la biología humana es la flexibilidad y plasticidad. Por ejemplo, si bien los seres humanos están dotados de impulsos sexuales, estas necesidades de origen biológico pueden encontrar salida en una variedad de instituciones y prácticas: monogamia y promiscuidad, heterosexualidad y homosexualidad, violación y prostitución. El corolario es que la naturaleza variable de la sexualidad humana tiene que canalizarse a través de ciertas pautas rutinarias socialmente construidas, si es que ha de mantenerse la estabilidad social. Su teoría de los universos humanos socialmente erigidos se basa, pues, en el argumento de que se dan tensiones necesarias entre el cuerpo y la sociedad, y entre el yo y el cuerpo. La anarquía potencial de la satisfacción biológica debe someterse mediante una diversidad de controles institucionales —en especial, la familia— si ha de preservarse el *nomos* de las interacciones personales. En el nivel de la experiencia personal, existe asimismo una relación inestable entre los mundos subjetivo y objetivo en la medida en que puede decirse que los seres humanos tienen cuerpos y son cuerpos. Al plantear estas cuestiones, Berger y Luckmann no sólo sugieren importantes zonas de interés común entre la sociología y la filosofía (tales como el problema de la mente y el cuerpo), sino que además vinculan la sociología de la religión con los temas que han sido constitutivos de la sociología y el psicoanálisis.

El juicio de que hay una incompatibilidad fundamental entre la satisfacción de las necesidades instintivas humanas y las exigencias de la civilización ha ocupado un lugar prominente en la

filosofía social occidental. Aunque en la formulación hobbesiana original del contrato social la existencia humana al margen de la sociedad era "asquerosa, bestial y breve", la doctrina de Rousseau de que la vida social es artificial y hostil a la autonomía moral personal ha sido tal vez más influyente en la sociología contemporánea. En el análisis de la división anómica del trabajo, efectuado por Durkheim, la inestabilidad del deseo humano, sin las adecuadas restricciones sociales, representa una poderosa tendencia suicida en la personalidad humana. Una oposición similar entre deseo y orden social fue el postulado subyacente a la demografía malthusiana, pero la formulación más pesimista de la contradicción entre felicidad y civilización fue elaborada en el metapsicoanálisis freudiano. Para Freud, la civilización se obtiene a costa de la satisfacción instintiva, mediante la imposición de las demandas del superego sobre el ello, a través de los mecanismos internos de la culpa y la conciencia, y por conducto de los mecanismos externos del control social. La civilización exige descontento. Por desgracia, la incorporación del psicoanálisis freudiano en la sociología con frecuencia ha dado lugar, como en *The Social System* (1951) de Parsons, a una visión completamente integrada de la relación entre el organismo y el sistema de personalidad; incorporación que, no obstante, ha sido señalada por los críticos del funcionalismo (Wrong, 1961).

¿Cómo se relaciona este examen tradicional de la contradicción entre deseo y control social con la sociología de la religión? En términos bastante simples, puede sugerirse que, en tanto que la primitiva teoría del contrato social exploró las contradicciones entre la felicidad personal y el orden social, la sociología de la religión se ha centrado en la incompatibilidad aparente entre el significado y la civilización. En los dos discursos de Weber acerca de la vocación en la ciencia y la política, se descubre la exposición clásica de cómo el abandono del jardín del embeleso prepara el camino para una sociedad organizada en torno a los principios del cálculo racional y la racionalidad de medios y fines. Sin embargo, la estabilidad y predictibilidad científicas se consiguen a costa del significado, pues, tomando en cuenta la falacia naturalista de Hume, las proposiciones normativas no pueden nunca deducirse de las proposiciones de hecho. Desde el punto de vista de la coherencia moral, todo avance en el entendimiento científico acarrea una reducción en la significatividad del mundo social. Ciertamente, la búsqueda del conocimiento abstracto por encima de las necesidades técnicas inmediatas debe ser en sí misma

irracional, en tanto una labor que no puede asegurar una legitimación normativa. A pesar de que la sociología de la religión propuesta por Weber se enfoca de manera convencional en términos de una contradicción entre significado y conocimiento, un componente fundamental del análisis de las religiones realizado por Weber es que son sistematizaciones diversas de las vías de redención irracionales en donde la oposición entre el cuerpo y el significado se vuelve críticamente importante (Turner, 1981). No obstante el rechazo personal de Weber del freudismo, hay notables paralelos teóricos entre las actitudes de Freud y Weber con respecto a la religión. En la sociología de Weber existen dos puntos específicos en los que hallamos el razonamiento de que los adelantos de la civilización exigen la supresión de las orgiásticas satisfacciones antinómicas.

El tema central de *The Sociology of Religion* (1966) de Weber es la cuestión de cómo varias religiones, al formular la relación entre lo sagrado y lo profano, fomentan vías de salvación ascéticas o míticas en respuesta al "mundo". Estas formulaciones ocupan un continuo entre la aceptación y el rechazo del mundo. Si bien en su estudio del cristianismo como una religión del amor fraterno Weber se encuentra básicamente interesado en las creencias religiosas con respecto a la riqueza y el poder, el problema de la sexualidad del cuerpo humano desempeña un papel importante en su conceptualización de la racionalización religiosa. Weber reconoce que la conducta religiosa se origina en los intereses mundanos en la salud y la riqueza: "Las formas más elementales de conducta motivadas por factores religiosos o mágicos se encuentran orientadas hacia *este* mundo". Empero, la rutinización del carisma proveniente del éxtasis, la sistematización intelectual de las creencias religiosas bajo la influencia del clero, y el repudio de los medios mágicos para los fines mundanos por conducto de la profecía, reemplazan estos intereses mundanos con "metas no económicas ultraterrenas". Estos intereses mundanos, sin embargo, nunca son del todo suprimidos por los sistemas éticos de la ortodoxia oficial, y allí anida una tensión permanente entre la religión de los *virtuosi* y la religión de las masas, en la cual la laicidad se vuelve hacia el culto de los santos en busca de prosperidad y cura. De forma similar, la orgía de la expresión religiosa primitiva es o bien reprimida, o bien sublimada en formas institucionales más aceptables. Incluso las "religiones específicamente antieróticas" no obstante "representan satisfacciones substitutivas de las nece-

sidades psicológicas sexualmente condicionadas" (Weber, 1966, p. 237). Los irracionales impulsos sexuales del cuerpo constituyeron un problema especial dentro de la oposición cristiana al mundo, desde el momento en que la naturaleza impredecible del deseo erótico representaba un desafío directo a cualquier sistema racionalmente organizado de autocontrol ascético. La oposición a la irracionalidad sexual no era, con todo, un problema peculiar del cristianismo, pues "niguna auténtica religión de salvación tenía en principio otro punto de vista" (p. 241). El control racional de estos impulsos a través de las instituciones del celibato y la monogamia representa una importante dimensión del concepto rector de Weber de racionalización, en el cual el surgimiento del ascetismo y la disciplina laboral en el capitalismo constituyó un prominente momento histórico de cambio en el control del cuerpo.

El segundo ejemplo de la glosa de Weber acerca de las tensiones entre la vida instintiva y la organización social aparece en *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. La tesis de la ética protestante puede sintetizarse como sigue: "Un hombre no desea 'por naturaleza' percibir más y más dinero, sino, simplemente, vivir del modo en que está acostumbrado a vivir y percibir tanto como sea necesario para dicho propósito" (Weber, 1965, p. 60). Las condiciones en virtud de las cuales el hombre natural es arrancado de una situación de mera reproducción por las necesidades físicas inmediatas son dobles, a saber, la separación del trabajador de los medios de producción y la aparición de la doctrina del trabajo como vocación. El obrero no puede ser sonsacado de este simple disfrute de valores de uso tan sólo por conducto de un incremento en los salarios, puesto que "El trabajo debe, por el contrario, realizarse como si fuera un fin absoluto en sí mismo, una vocación. Pero tal actitud de ninguna manera es producto de la naturaleza" (p. 62). En la teoría de Weber del racionalismo capitalista, todo progreso de la producción capitalista, en consecuencia, requiere la subordinación de la gratificación instintiva inmediata, el disciplinamiento del cuerpo y la búsqueda de un excedente económico que sobrepasa en mucho las necesidades presentes de utilidad y simple reproducción. La reproducción capitalista precisa de la abstinencia del consumo inmediato por parte de los empresarios, y de la sobriedad y el autocontrol de la fuerza de trabajo. En este sentido, la acumulación capitalista es claramente irracional desde el punto de vista de la "naturaleza", de la gratificación instintiva básica.

Aunque en la discusión de la abstinencia religiosa Weber estaba más interesado en el problema de la riqueza, reconoció asimismo que la abstinencia sexual era un componente significativo del puritanismo y del capitalismo. La respuesta a las dudas religiosas y a la tentación sexual era la misma: "una dieta moderada de vegetales y baños fríos" (p. 159). En este respecto, el "utilitarismo higiénicamente orientado" de Benjamín Franklin había convergido con la visión ética de los "médicos modernos", quienes defendían la moderación en el acto sexual en interés de la buena salud (p. 263). El control del cuerpo, como el control racional de la inversión y de la producción, parece ser una muestra del espíritu racional del capitalismo y, en general, una característica de la racionalización occidental; pero, "por naturaleza", tales hechos son en gran medida irracionales. Si vinculamos esta perspectiva con la más temprana discusión en *The Sociology of Religion,* podemos decir que, para Weber, toda extensión de la racionalidad sistemática, formal, en la religión (tal como el surgimiento del monoteísmo ultramundano, ético) implica "una recesión característica del racionalismo original, práctico y calculador" (Weber, 1966, p. 27), la cual se halla aparejada a la satisfacción de las necesidades biológicas del hombre natural.

Es bien conocido que la propia actitud de Weber hacia el capitalismo racional era típicamente ambigua. Por una parte, la racionalidad del capitalismo y la ciencia moderna habían liberado a los hombres del jardín encantado en donde la magia y los dioses primitivos habían gobernado sus vidas. Por otro lado, esta iluminación racional había dejado a los hombres sin ningún significado intrínseco de la vida, ya que el razonamiento científico no puede suministrar por sí mismo respuestas a los problemas morales más importantes de la existencia humana. El capitalismo es la "jaula de hierro" en donde las personas son meros "engranes". Con el colapso del llamado religioso al trabajo, la vocación para la riqueza y el saber al margen de los fines inmediatos y utilitarios y más allá de las necesidades básicas de la reproducción física había, de hecho, asumido una cualidad claramente irracional. En consecuencia, existe un argumento poderoso para trazar un paralelo entre el pesimista *Malestar en la Civilización* de Freud y la sociología de la religión de Weber. En ambas visiones, el crecimiento de la civilización industrial requirió una acumulación primitiva de riqueza, la cual había sido adquirida a costa de la gratificación instintiva y del "racionalismo primitivo".

En estos comentarios introductorios se ha sugerido que la problemática relación entre el cuerpo y la sociedad es una cuestión fundamental, pero con frecuencia implícita, en la sociología clásica, la filosofía social y el psicoanálisis. La plasticidad de los instintos humanos exige un conjunto de potentes mecanismos sociales y culturales para mantener la estabilidad social. Weber, Freud, Berger y Luckmann han considerado el ascetismo religioso como un elemento esencial en el desarrollo de la institucionalización civilizada de los instintos (Elias, 1978), Esta exégesis preliminar podría ampliarse para analizar la ambigua actitud del marxismo con respecto a la importancia sociológica del ascetismo (Seguy, 1977). El objetivo de estas observaciones no es, sin embargo, ofrecer otra historia más de la sociología de la religión, sino sugerir que el lazo teórico entre esta última y la sociología médica es más bien interno y necesario que superficial y contingente. Las dos subdisciplinas están interesadas de manera fundamental en la compleja extensión común de las estructuras culturales y fisiológicas. Aunque ciertos estudios antropológicos de la teoría de la enfermedad como contaminación y algunos estudios históricos de la salud mental han reconocido la importancia de la relación entre religión y medicina, la significación de este punto ha sido generalmente menospreciada en la corriente principal de la sociología. Y si bien esta relación podría explicarse en un nivel abstracto, aquí se sugiere que el problema religión/medicina podría, en el inicio, explorarse a través de un examen de las ambigüedades de la tradición judeo-cristiana con respecto a la salud, la enfermedad y la terapéutica.

Enfermedad, salvación y medicina

En las teorías evolucionistas de la religión, era asumido de manera típica que la espiritualidad y la enseñanza moral cristianas podían distinguirse con nitidez de las religiones primitivas, las cuales no habían conseguido llevar a cabo una distinción necesaria entre la contaminación física y la pecaminosidad moral (Steiner, 1956). El pecado no podía ser expurgado mediante la magia, el ritual u otros medios institucionales, pues el cristianismo había espiritualizado las primitivas nociones del mal físico. El sustento bíblico de esta singular visión ética de la conducta consistía en que los hombres no se encuentran definidos por lo que acontece en sus cuerpos, sino tan sólo por sus intenciones. William Robertson

Smith fue más lejos al sugerir que, dentro del cristianismo, esta postura ética fue desarrollada de manera más plena en el protestantismo calvinista, mientras que el sacramentalismo católico había retenido en parte la noción de que la cura de las almas y de los cuerpos podía realizarse por medio de los rituales de penitencia. Hay cierta justificación histórica para esta interpretación, ya que las prácticas confesionales en el cristianismo se han basado, de forma característica, en una analogía entre el sacerdote y el médico (Hepworth y Turner, 1982). En los albores del siglo XIII, por ejemplo, el paralelismo entre salud y salvación era un tema común en los manuales confesionales. Robert Grosseteste estableció una muy convincente analogía entre la relación pecador/confesor y la de paciente/médico, y entre los vicios morales y los pecados físicos (B. Clarke, 1975). Aunados a la confesión, los santuarios y las peregrinaciones se hallaban tradicionalmente asociados con las curas físicas. Pretendía curarse la enfermedad por medio de las reliquias religiosas, para las cuales eran erigidos los santuarios (Bonser, 1963). Si bien se reconocía que los médicos seculares poseían una esfera definida de competencia, ciertas afecciones y enfermedades eran de la incumbencia particular de los sacerdotes. Los milagros de Jesús suministraban un testimonio teológico firme para el sacerdote, en tanto que exorcista de demonios. Dada esta tradición de cura ritualizada en el cristianismo, no es sorprendente que, al momento de ser transplantado a otras áreas culturales, buena parte del ritualismo terapéutico de la iglesia resultara especialmente atractivo para las poblaciones indígenas. En particular, esto es cierto de la significación social de los santos patrones de la enfermedad para los pueblos aborígenes de las colonias hispanoamericanas (Guerra, 1969).

Podría alegarse, como lo hace Weber, que estas prácticas eran meras concesiones a la demanda popular de servicios curativos, las cuales iban a contracorriente de la tradición ortodoxa central del cristianismo espiritual. Con pocas excepciones, todas las religiones se han visto obligadas a "reintroducir los cultos de santos, héroes o dioses funcionales, a fin de conformarse a las necesidades de las masas" (Weber, 1966, p. 103). Contra esta interpretación puede argumentarse que el cuidado del enfermo es un acto de caridad *par excellence,* que la exposición física a la enfermedad es signo de virtud heroica, y que las enfermedades que son consecuencia de la inmoralidad encuentran su compensación en la gracia institucionalizada de la Iglesia. En el catolicismo, la *Summa Theologica* de Santo Tomás estableció con claridad que el cui-

dado del enfermo era uno de los principales actos de caridad cristiana, mientras que el sufrimiento, soportado con nobleza, era un signo de gracia interior, tal como fue exhibido, por ejemplo, en la vida de Teresa de Lisieux. Las interpretaciones teológicas del significado del cuerpo y la enfermedad fueron de hecho bastante más complejas de lo que sugerirían la doctrina de la caridad y el sufrimiento virtuoso. Por un lado, el cuerpo ("la carne") se encuentra profundamente enraizado en el simbolismo cristiano del pecado. La flaqueza y la descomposición final del cuerpo humano, la inevitable finitud física de los seres humanos, proporcionó una metáfora obvia para el pecado original y la depravación natural (Frye, 1954). Y, por otra parte, la enfermedad podía juzgarse como un signo de elección divina, por cuyo conducto los justos logran purificación y perfección a través de pruebas dolorosas (Job y Lázaro proveían las figuras bíblicas para este tema). De tal suerte, había tres tipos fundamentales de enfermedad —lepra, histeria y epilepsia— las cuales eran consideradas tradicionalmente como resultado de la pecaminosidad humana y como un signo de elección sagrada. De estas "enfermedades sagradas", la lepra es particularmente instructiva en el contexto de las definiciones religiosas de la enfermedad.

En la tradición eclesiástica medieval, la lepra no era distinguida con claridad del padecimiento venéreo y se hallaba específicamente asociada con la promiscuidad sexual. La descomposición exterior del leproso era una señal de la impiedad interna. El leproso constituía una amenaza moral y física para la comunidad y tenía que ser separado de la población mediante rituales dramáticos y otros medios legales. El oficio de la Iglesia en el aislamiento de un leproso no difería en sus fundamentos del oficio para el difunto, puesto que la *separatio leprosorum* definía al leproso como una persona ritualmente muerta. En el servicio, el leproso se inclina ante un paño negro junto al altar, "a manera de un hombre muerto" (Clay, 1909, p. 273). Una vez que los leprosos habían sido ritualmente excluidos, la ley les prohibía heredar propiedad alguna, entrar en lugares públicos, tocar los pozos sin guantes o comer acompañados. Bajo estas condiciones, el leprosario se convirtió en un refugio. No obstante que estos rituales de exclusión manifestaron en forma abierta la condenación de la lepra como un castigo al deseo carnal, la lepra era percibida en términos de dos actitudes contradictorias: "la enfermedad era padecimiento del pecador maldito y una gracia especial otorgada por Dios" (Brody, 1974, p. 101). La afección fue paradójicamente conocida como "enfer-

medad sagrada" y como dolencia del alma. Hubo una clara necesidad de suprimir la asociación del pecado y la lepra luego de la Primera Cruzada, cuando los soldados, al luchar en una guerra santa con la esperanza de la salvación personal, retornaron con lepra al hogar. La parábola de Lázaro proporcionó un medio para observar a la lepra como una aflicción divina, la cual, por la vía de la paciencia, conducía con el tiempo a una recompensa divina. La contradicción fue eliminada más tarde, a partir de la desaparición de la lepra como padecimiento común, a mediados del siglo XIV. Entonces fue reemplazada por la sífilis, enfermedad que llegó de nuevo a ser considerada como castigo divino a los pecados humanos.

En términos históricos, existe una variedad de diferentes, aunque relacionadas, visiones teológicas de la enfermedad. Dentro del esquema espiritual de los asuntos humanos, la enfermedad podría tener un conjunto de funciones distintas: "Para realzar los méritos de los justos en virtud de su paciencia, para salvaguardar a la virtud del orgullo, corregir al pecador, proclamar la gloria de Dios por medio de las curas milagrosas y, por último, a manera de principio del castigo eterno, como en el caso de Herodes" (Temkin, 1977, p. 54). A despecho de la aparente diversidad de perspectivas, un aspecto importante es que la enfermedad no es neutral en términos religiosos, sino que está cargada con una significación espiritual más profunda. Los procesos naturales del cuerpo no eran tan sólo sucesos en un mundo exterior, natural, sino que "podían imaginablemente interpretarse como una manifestación corporal de la relación entre Dios y el hombre, y esto concernía a la vida espiritual y moral del hombre" (p. 54). Tal interpretación suscitó dos dificultades inmediatas. En primer lugar, la noción de enfermedad, en tanto que causada por imperfecciones morales de las que, bien podía decirse, los individuos eran responsables, entraba en conflicto con la idea de que la enfermedad tenía un origen divino. El problema de la enfermedad, por tanto, fue parte de un problema más hondo en torno al mal, la justicia divina y, en consecuencia, la teodicea. En segundo lugar, la Iglesia se vio forzada a adoptar una actitud conciliatoria hacia la medicina, la cual parecía intervenir en los mecanismos divinos de la enfermedad al ofrecer curación y terapia. ¿En qué medida pudieron las curas médicas reconciliarse con la idea de responsabilidad moral?

La ética médica y los honorarios médicos

En el prólogo de Chaucer a los *Cuentos de Canterbury* encontramos que el médico ricamente vestido

> ... era bastante tacaño en cuanto a los costes
> y guardaba el oro que ganaba en las pestes.
> El oro estimula al corazón, o así se nos ha instruido.
> Tenía él, pues, un especial amor al oro.

Estas líneas señalan con nitidez el problema de la práctica médica para cualquier sistema moral apoyado en presuposiciones sobrenaturalistas. No obstante que la intervención médica se muestra en franco conflicto con la noción de enfermedad como signo del destino religioso, o como una dimensión de un plan divino para los asuntos humanos, una teodicea del dolor puede incorporar de modo coherente la terapia médica como un acto de caridad. Sin embargo, si el médico estipula un pago por sus servicios, entonces es difícil reconciliar los honorarios médicos con el concepto de la virtud caritativa. En particular, como en el prólogo de Chaucer, parece como si la malograda carrera del médico fuera parasitaria de los infortunios del cuerpo. La principal solución al dilema moral de la remuneración médica se halló en el desarrollo de un código de práctica, a través del cual la comunidad buscó algún control sobre la relación cliente-médico. El pulimento de la noción del "médico ideal" en las culturas judía (Margalith, 1957), griega y cristiana produjo una serie de escritos deontológicos, de los que finalmente surgiría la ética profesional de la medicina.

Dentro del esquema de la ciencia y la filosofía griegas, la medicina como un oficio práctico de artífices ambulantes fue, en cierta medida, socialmente estigmatizado en dos respectos. En primer lugar, fue considerada un ejercio manual, no mental, como lo significa el nombre *techne iatrike* (Kudlien, 1976). El aspecto práctico de la ocupación fue aún más pronunciado cuando la medicina se combinó con la cirugía, que literalmente significaba "trabajo hecho a mano" (*kheirergo*). En segundo lugar, el hecho de que estos artífices cobraban honorarios los distinguía de las vocaciones nobles, como las matemáticas, las cuales no pretendían, ni implicaban, retribuciones financieras. Varias ideologías profesionales fueron desarrolladas en la antigüedad clásica con el fin de legitimar a la medicina como una ocupación virtuosa. Se hizo

hincapié en los elementos del corpus hipocrático que abordaban la filantropía, y se atrajo la atención hacia la noble descendencia de Hipócrates. Si el médico había heredado riquezas, podía sufragar la práctica sin pago, o la remuneración, al menos, sería menos importante. En los tratados médicos griegos se sugería, en consecuencia, que los estudiantes de medicina fueran ciudadanos nacidos libres y de familias opulentas. En la deontología médica se establecieron las normas para regularizar la interacción entre médico y paciente en aquellos casos en que un pago era necesario. Este último no debía solicitarse demasiado pronto, el médico no debería estar tan abiertamente interesado en la ganancia personal y el pobre no debía ser explotado. El componente ético de la medicina hipocrática tiempo después fue desarrollado por Galeno de Pergamon, quien sostuvo que la meta principal de la medicina no era el beneficio financiero, sino el servicio a la comunidad en el restablecimiento de la salud. Varios opúsculos médicos asumían un carácter casi casuístico al afirmar que la diferencia real entre las ocupaciones innobles y la medicina altruista era que, en el caso de la medicina, los honorarios eran aceptados pero no pedidos. Era la exigencia del pago, no la aceptación de la recompensa, lo que volvía deshonrosas a ciertas ocupaciones.

El recibimiento de la concepción clásica de la medicina como una actividad virtuosa, con todo y las engorrosas cuestiones anejas a la retribución médica, planteó el problema, en el cristianismo incipiente, de cómo asimilar una práctica secular dentro de un marco religioso. Una consecuencia de esta tensión entre lo religioso y lo secular fue que, en el periodo que va del siglo v hasta el siglo xi, los escritos sobre el código de la práctica médica se dicotomizaron alrededor de la ética y el protocolo (MacKinney, 1952). Mientras que la ética médica hacía hincapié en las cualidades morales generales de la vocación médica, el protocolo se las veía con los problemas prácticos, seculares, de la interacción médico-paciente. El protocolo se interesaba en el comportamiento del médico con el enfermo, el vestido, el lenguaje y el porte. En la tradición religiosa, la práctica médica se hallaba, en algún grado, fusionada con la labor caritativa de los monasterios, lo que permitió un cierto *acercamiento* entre el idealismo cristiano y la filantropía hipocrática. A pesar de la alianza de la norma monástica de la curación caritativa con la visión clásica, las normas cotidianas de la práctica médica de los facultativos eran, en esencia, de este mundo. La creciente influencia de la escuela de medicina en Saleno proporcionó un impulso decisivo a la expansión de un

código secular, individualista, de la práctica médica, organizado en derredor más del protocolo que de la ética (Bullough, 1966).

El debate concerniente a los honorarios médicos en la deontología clásica y cristiana fue de hecho indicativo de una profunda división en la medicina en cuanto a las cuestiones básicas de la teoría, la práctica y los valores. Si bien el corpus hipocrático contenía un conjunto de tradiciones teóricas diversas, la medicina hipocrática se dividió en visiones alternas, a saber, el empirismo y el racionalismo. En la tradición empirista, la medicina se consideró poseedora de un mínimo y modesto papel en la asistencia al cuerpo para el restablecimiento de la enfermedad, en una forma que el propio organismo determinaba. El médico no alteraba el curso del proceso natural de recuperación; ayudaba al desarrollo espontáneo de enfermedad, crisis y recuperación en lugar de intervenir para modificar el paso natural de los sucesos. Las drogas que el médico podía prescribir eran seleccionadas con "base en la 'similitud', en la medida en que tales drogas estimulan al organismo a continuar por el camino que éste ya ha elegido" (Coulter, 1977, vol. I, p. 89). Puesto que las leyes internas del cuerpo eran en esencia desconocidas y no analizables, el médico tenía que poner particular atención en los síntomas de la enfermedad, los que suministraban las indicaciones fundamentales para la elección de la terapia. De manera consecuente, la tradición empirista juzgaba al saber médico como el producto de la experiencia médica y como subordinado a la habilidad médica. Por el contrario, la tradición racionalista consideraba que los procesos internos del cuerpo humano eran analizables en términos de mecanismos causales conocibles. El saber médico era abstracto, coherente y deductivo; no era el resultado de la práctica médica, sino que, por el contrario, orientaba la práctica en términos del saber racional. La medicina no ayudaba a los procesos naturales de la crisis de enfermedad, sino que intervenía para cambiar la enfermedad a través del empleo de la medicina "contraria". El médico empirista, cuando mucho, era el asistente de la *physis;* por medio de la intervención médica, al racionalista subordinaba la *physis* a la teoría.

La diferencia entre estos dos enfoques de la medicina puede ilustrarse en términos de la teoría humoral de la enfermedad. Aunque las posiciones racionalista y empirista en la medicina clásica eran humoralistas, los empiristas sostenían que el cuerpo estaba constituido por un número desconocido e indefinido de humores. La cura de la enfermedad debía efectuarse por la cocción de

humores aislados, a través de los procesos normales de evacuación de sudor, orina y heces. El médico seguía el curso de la enfermedad por medio del examen cuidadoso de las excreciones y secreciones del cuerpo; la terapia del médico empirista comprendía de forma típica una combinación de "dieta, ejercicio, baños calientes y aplicaciones (para propiciar la cocción), y laxantes (para fomentar la evacuación)" (Coulter, 1977, vol. I, p. 7). En la tradición racionalista de Aristóteles y Galeno, el entendimiento médico de la patología humana estaba fundado en cuatro humores específicos: sangre, flema, bilis negra y amarilla. Las combinaciones impropias de estos humores eran las causas de enfermedades específicas. La teoría humoral fue elaborada para incluir cuatro cualidades (caliente, frío, mojado y seco), cuatro elementos (aire, fuego, agua y tierra), y cuatro estaciones (primavera, verano, otoño e invierno). La yuxtaposición de estas varias cualidades desembocaba en diagramas espaciales de propiedad, en donde una gran diversidad de enfermedades podía determinarse sin ambigüedad por deducción. La diferencia importante entre empirismo y racionalismo consistía en que el primero trataba cada enfermedad como un problema del individuo en el contexto de la vida entera del paciente, mientras que el último se ocupaba de las clases de enfermedad, más que de los casos individuales. La meta del racionalismo era, con la asistencia de una teoría lógicamente consistente, penetrar más allá de los síntomas hasta la entidad de la enfermedad que era la causa de la patología.

El racionalismo, sobre todo en la forma del humoralismo galénico, se convirtió en el paradigma dominante de la práctica médica hasta que la anatomía experimental en el Renacimiento comenzó a cuestionar gran parte de la sabiduría recibida de la ciencia médica griega. El triunfo del racionalismo estuvo estrechamente ligado a las necesidades profesionales de los practicantes de la medicina. El empirismo era la visión de los practicantes médicos que no se diferenciaban de otros artesanos, y cuyo conocimiento de la enfermedad no era de una clase distinta del de los legos. El humoralismo racionalista no era el saber del sentido común basado en la experiencia, y afirmaba comprehender las causas ocultas de la enfermedad, las cuales no podían, en consecuencia, ser observadas y tratadas por el lego ordinario. Mientras más pudiera la teoría médica ser apartada de la observación directa de los síntomas y la experiencia cotidiana, mayor sería la desigualdad de *status* social entre médico y paciente. Dada su creencia en la especificidad de la enfermedad en cada paciente

individual, el médico empirista tenía que efectuar concienzudas y prolijas observaciones al paciente antes de que la terapia adecuada pudiera determinarse. El racionalismo, en cambio, proporcionaba aparentemente respuestas rápidas y seguras y una terapia que se hallaba determinada por el conocimiento de los casos, no de los pacientes individuales. Por último, la prueba de la terapia empirista consistía en si el paciente se recobraba o no, y esta situación significaba que el médico individual se encontraba particularmente expuesto a la crítica de los pacientes y los familiares cuando la cura era ineficaz. Para el médico racionalista, el humoralismo era una teoría válida; si la cura parecía fracasar, ello se debía a que el paciente no había seguido el régimen médico de manera estricta. El paciente, no la teoría, era el responsable de la falta de éxito curativo.

La medicina como una práctica regular

En sociología existe la suposición común de que la transición del feudalismo al capitalismo en los siglos XVII y XVIII en Europa representó *la* gran transformación que dividió a la historia en sus fases tradicional y moderna. No obstante haber un vasto desacuerdo con respecto a los detalles, en general se sostiene que la sociedad tradicional era rural, estable y religiosa, en tanto que la sociedad moderna es urbana, compleja y secular. Es en oposición al fundamento teórico de la gran doctrina divisoria que el estudio de la historia médica tiene particular interés para el sociólogo de la religión. En la sociedad occidental, el paradigma médico dominante ha sido, al menos desde el siglo V a.C., pagano y de este mundo. A pesar de que ha habido cierta fusión de la concepción griega de la filantropía con la teología de la caridad cristiana, la Iglesia se vio forzada a comprometerse con la medicina griega. Tal como veremos, las visiones cristianas de la medicina y la práctica médica han sido con frecuencia una fuerza opositora a la principal corriente de la secularidad médica. Así pues, en la historia de la medicina, la transición al capitalismo no afectó el profesionalismo esencialmente terreno que era parte del legado griego desde la antigüedad.

El carácter racionalista de la medicina griega puede en sí mismo ser un efecto de la profesionalización prematura en un contexto competitivo de mercado. El médico secular y consciente del *status* concebía la ciencia médica como un cimiento para distinguir su

práctica de los remedios populares y mágicos del uso de sanguijuelas. Esta hostilidad profesional a la superstición y a la creencia popular puede haber sido la base de la clara secularidad del tratado hipocrático sobre *La enfermedad sagrada,* en donde se negaba que la epilepsia

> es en algo más divina o sagrada que cualquier otra enfermedad, sino que, por el contrario, posee características específicas y una causa definida. Con todo, debido a que es por entero diferente de las demás enfermedades, ha sido considerada como una gracia divina por aquellos que, siendo sólo humanos, la contemplan con ignorancia y asombro. (Lloyd, 1978, p. 237.)

Al negar la naturaleza sagrada de la epilepsia, la compilación hipocrática atacaba a los charlatanes que obtenían un beneficio de la ignorancia y superstición populares. Se propuso una explicación alternativa y naturalista de la epilepsia, a saber, la descarga de flema sobrante en los vasos sanguíneos del cerebro. Aunque tales explicaciones de la enfermedad parecen ser sin lugar a duda seculares, la interpretación de la medicina hipocrática es de hecho más compleja, pues el corpus hipocrático equiparaba naturaleza con divinidad. Se pensaba que una de las circunstancias instigadoras de la epilepsia era el viento meridional. Puesto que el viento y otras fuerzas de la naturaleza son divinas, "no hay necesidad de juzgar a esta enfermedad como más divina que cualquier otra" (Lloyd, 1978, p. 251). Este "sobrenaturalismo racionalista" (Edelstein, 1937) se combinó con la necesidad profesional de la medicina secular de eliminar cualquier asociación entre el uso de sanguijuelas y la medicina hipocrática. Fue asimismo por esta razón que el hecho de que se asociara la medicina griega con el culto de Asclepios no influyó en el secularismo de la práctica médica. Los ficticios reclamos de descendencia con respecto al dios-héroe Asclepios suministraron un sentido de comunalismo ocupacional a los errantes artífices médicos, sin influir en la naturaleza secular de su oficio (Sigerist, 1961).

La tradición médica griega dominante fue, por consiguiente, secular y pagana, con un pertinaz interés teórico que entrañaba una postura definitivamente negativa frente a la medicina como oficio práctico. Al interior de la profesión médica se dio una aguda diferenciación entre el facultativo teóricamente orientado y el mercenario sanador de cuerpos, el *medicus.* Por añadidura, los cirujanos eran meros trabajadores manuales, quienes, en Gran Bretaña, por ejemplo, no se hallaban institucionalmente separados

de los barberos hasta los albores del siglo XVII. El distanciamiento de la medicina teórica con respecto a la experiencia clínica se intensificó aún más con la expansión de las escuelas médicas con bases universitarias. El desarrollo de Salerno, Bolonia y París como universidades médicas ocasionó que el control de la medicina se encontrara rápidamente bajo el monopolio de los médicos con entrenamiento universitario. Varias prácticas exclusionistas, como es el caso de la importancia del latín como el principal vehículo de la educación médica, confirieron a la profesión un mayor control sobre el ingreso a la medicina. El idealismo secular de la tradición hipocrática se volvió cada vez más importante en el control de las actividades de los facultativos y en la justificación de los mecanismos exclusionistas de la profesión. En consecuencia, "para hacer aceptar al público las tácticas exclusionistas del practicante adiestrado en la universidad, la exigencia de regulación tuvo que encubrirse en términos de ideales, pero para conseguir el respaldo del aspirante a profesional era preciso insistir en el interés personal" (Bullough, 1966, p. 93). La legitimidad de los honorarios médicos en el caso de una profesión secular fue, por tanto, un aspecto de la creciente especialización institucional de la medicina, en conjunción con el idealismo humanitario. El arribo de una profesión secular, organizada en torno al humanismo pagano de Aristóteles y Galeno, a una posición dominante en el interior de las universidades medievales y renacentistas generó un conjunto de tensiones importantes con la cultura religiosa dominante de la Europa católica y, de modo consecuente, la oposición a la medicina secular adquirió a menudo un carácter decididamente cristiano.

En tanto que la teoría médica conceptualizaba el cuerpo humano con referencia a analogías mecanicistas, en donde la enfermedad era el efecto de causas físicas conocidas, era característico de la crítica cristiana de la medicina galénica subrayar la importancia del paciente como un individuo vinculado de forma singular con el entorno natural y social. Esta visión religiosa fue particularmente sobresaliente en las teorías Médicas de Paracelso (1493-1541), van Helmont (1578-1644) y Samuel Hahnemann (1755-1843). Los doctores pertenecientes a la tradición paracelsiana fueron bastante críticos de los médicos que trataban la enfermedad en vez de al paciente, intentando oponerse al proceso natural de recuperación mediante la medicina "contraria", los que se adherían a las teorías médicas paganas divorciadas de la experiencia clínica, y tenían una concepción materialista y terrena de su vocación pro-

fesional. La impugnación cristiana de la medicina secular tendió a abrazar la crítica empirista del racionalismo, infundiendo en el empirismo humanista una concepción religiosa de la medicina como vocación. Paracelso, en particular, estuvo consciente de la absoluta incompatibilidad entre la ética cristiana del amor y la tradición médica humanista, a la cual juzgaba como un delgado disfraz para la codicia. El objetivo de Paracelso era "expulsar las falsas, paganas, galénicas y arábigas enseñanzas de las escuelas" (Coulter, 1977, vol. I, p. 356), el cual junto con la doctrina cristiana del amor y sus creencias religiosas constituyeron no sólo un cambio radical en la relación doctor-paciente, sino también una visión de la práctica médica que era más bien minimalista que intervencionista. La menor medicina era siempre la mejor medicina, pues la recuperación de la enfermedad formaba parte, en última instancia, de la voluntad de Dios y se hallaba sujeta a los procesos naturales curativos del cuerpo.

La justificación de la medicina basada en la caridad y en la experiencia práctica implicaba algo más que sólo un llamado a la doctrina del amor fraterno. Descubrir, a través de la práctica médica, el secreto de los procesos internos del cuerpo, era a su vez averiguar el propósito oculto de Dios. Paracelso, entonces, trazó un paralelo entre la fe como conocimiento de lo que está oculto al hombre natural, y la medicina, en tanto que el conocimiento de procesos que son invisibles al ojo. Puede argumentarse que este hincapié en la experiencia como la clave para el conocimiento de Dios y la naturaleza proporcionó un importante vínculo entre la medicina paracelsiana, la ciencia baconiana, la revolución científica del siglo XVII y la medicina homeopática de Hahnemann (Debus, 1972). Si bien este argumento en general apoya mi afirmación de que la secularidad del saber y la práctica médicas ha presentado, de manera tradicional, agudos problemas para el cristianismo, existe una serie de dificultades específicas con respecto a esta tesis, tal como se presenta en *Divided Legacy* de Harris Coulter (1977). Hay, por ejemplo, problemas bastante obvios de interpretación en lo que respecta a las teorías médicas de Paracelso, quien sigue siendo una figura singularmente elusiva en la historia de la medicina (Temkin, 1952). De manera más fundamental, Coulter intentó conectar la oposición cristiana a la medicina galénica con el neoplatonismo y el misticismo. Una consecuencia de esta interpretación es que el cristianismo ascético puede haber tenido una mayor afinidad con la medicina racionalista, pero Coulter no consigue explorar esta implicación particu-

lar. Cualquier tradición médica, ya sea empirista o racionalista, que suministre un régimen médico de conducta disciplinada —dieta, ejercicio y sobriedad— es probable que se muestre atractiva al ascetismo religioso. A despecho de la secularidad del profesionalismo médico, pueden existir afinidades trascendentes entre aquellas formas de negación personal que se hallan implícitas en el régimen médico y un estilo de vida ascético.

El capitalismo y el cuerpo

Sobre bases marxistas rigurosas, puede sostenerse que los capitalistas tienen una actitud contradictoria hacia la salud de la fuerza de trabajo. La competencia entre capitalistas impone el descenso de los salarios y la mecanización de la producción crea un ejército industrial de reserva de obreros desempleados. Los efectos de estas dos características del capitalismo competitivo en el nivel de salud de la clase obrera británica fueron descritos gráficamente por Engels (1952), en *The Condition of the Working Class in England in 1844*. En contraste, los marxistas también arguyen que los capitalistas requieren una eficiente, disciplinada y sobria fuerza de trabajo, con el fin de mantener la producción continua y la máxima utilización de la maquinaria. Mientras que Weber hizo notar la importancia del ascetismo para la burguesía, se ha sugerido asimismo que las sectas protestantes fueron "funcionales" para el capitalismo al procrear una clase obrera saludable, industriosa y sobria. Aunque el cristianismo neoplatónico místico proporcionó una doctrina que se opuso a la medicina secular y galénica, existe, en contraste, una relación obvia entre el ascetismo cristiano y las teorías médicas que subrayaban la importancia del refrenamiento en favor de la salud física. Tiene lugar, por consiguiente, un paralelo *prima facie* entre la idea del régimen médico y las reglas religiosas de la disciplina ascética, en virtud de que ambas están dirigidas al gobierno del cuerpo. En Inglaterra, la conjunción entre la espiritualidad de Wesley y el ascetismo médico suministra un ejemplo notable, pero ésta se originó en un medio que estuvo influenciado por la teoría médica racionalista, y no por la empirista.

A finales del siglo XVII y comienzos del XVIII, la teoría médica, en parte por conducto del dualismo racionalista de Descartes entre mente y cuerpo, llegó a encontrarse influida de forma notable por los modelos matemáticos y químicos del cuerpo, el cual era con-

cebido como una máquina compleja. Una variedad de teorías iatromatemáticas e iatromecánicas de la enfermedad crecieron en popularidad bajo el influjo de la escuela de medicina de Boerhaave, en Leyden (Underwood, 1977). En la Gran Bretaña, la diseminación de estos modelos matemáticos del cuerpo se debió en buena medida a la ascendencia del doctor George Cheyne (1671-1743), originario de Aberdeen. Siguiendo el descubrimiento de Harvey de la circulación de la sangre, Cheyne sostuvo que el cuerpo era una mera serie de canales y que la patología podía ser estudiada con propiedad matemáticamente. Si bien Cheyne anticipó el veloz desarrollo de la medicina newtoniana, es mejor recordado como un defensor de la dieta, la moderación en el beber, y el ejercicio ligero para la vida saludable y la estabilidad mental.

Las publicaciones principales de Cheyne se consagraron a anunciar los beneficios del ascetismo moderado para la estabilidad mental y el bienestar físico. Además de su escrito acerca de la religión natural, sus más sobresalientes tratados médicos fueron *Essay on Health and Long Life* (1724), *The English Malady* (1773), *Essay on Regimen* (1740), y *Natural Method of Curing the Diseases of the Body* (1742). Estas obras tuvieron muchas ediciones aún él en vida, y a través de sus clientes y amigos, los que incluían a Samuel Johnson, John Wesley, David Hume, Alexander Pope, Samuel Richardson y la Condesa de Huntingdon, Cheyne disfrutó de una considerable popularidad e influencia. Wesley fue particularmente impresionado por el ascetismo médico de Cheyne. Fue a través de la lectura de Cheyne que Wesley aprendió, de acuerdo con su *Diario*, a "comer de forma frugal y a beber agua", y buena parte del consejo práctico de Cheyne pasó a la popular *Primitive Physick or an Easy and Natural Method of Curing Most Diseases* (1752), de Wesley. A pesar de que el tipo de ascetismo de Wesley se fundaba en una interpretación ecléctica de la tradición cristiana, es claro que la visión de Cheyne de las ventajas de la vida moderna influyó en las normas que Wesley estableció para las nuevas sociedades metodistas. El régimen de Cheyne se había dirigido, en el inicio, a una élite que sufría por el excesivo consumo de carne y vino, pero, por conducto de la *Primitive Physick* de Wesley, estos lineamientos médicos llegaron a formar parte de la disciplina metodista para una parte bastante más amplia de la comunidad. En un periodo de producción industrial en expansión, el gobierno del cuerpo se convirtió no sólo en un signo de posición social, sino en un indicador externo de virtud espiritual. Weber,

al recalcar la importancia de la emoción y la conversión en el metodismo incipiente, menospreció esta contribución del wesleyanismo a la conducta racional de las clases media y trabajadora. Si existe, en un nivel general, un conjunto de tensiones entre la doctrina cristiana del amor y los honorarios médicos como el basamento financiero de una profesión secular, en el siglo XVIII el ascetismo pietista apareció con el régimen médico de la vida saludable para producir un código moral que fuera compatible con el interés capitalista en una fuerza de trabajo disciplinada. El deber de ser saludable se convirtió en parte del llamado a dominar el mundo y a ejercer el autocontrol.

Estas fueron, no obstante, razones agregadas y quizá más urgentes para que los capitalistas tomaran un interés activo en los niveles de salud a fines del siglo XVIII y en el siglo XIX, a saber, que la mugre urbana representaba un riesgo para la salud de todas las clases sociales, a causa de las epidemias que eran comunes en las nuevas ciudades industriales. En este periodo, el pietismo proporcionó un componente moral significativo del movimiento de higiene pública, tanto en Europa como en América del Norte. Desde una perspectiva religiosa, la enfermedad está impregnada de implicaciones morales. Las epidemias que acompañaron a la urbanización del siglo XIX fueron vistas como los efectos de la irresponsabilidad humana y, en particular, como consecuencias del mal manejo humano del entorno social. La enfermedad formaba parte del desequilibrio entre el cuerpo y el medio, siendo el resultado de abusos en la dieta, de una pobre higiene, de la inmoralidad y, sobre todo, de la inmundicia.

La salud era la manifestación de la dialéctica entre orden y caos, pureza y peligro, responsabilidad e inmoralidad. Para los pietistas, la acción en favor del saneamiento urbano era simbólica de la responsabilidad humana frente al entorno físico al extirpar los males de la vivienda deficiente, las cloacas congestionadas y la ventilación inapropiada. Para los reformadores religiosos como Florence Nightingale, el orden y la pulcritud del hospital constituían un microcosmos de esa armonía que era el equilibrio ideal de la sociedad en conjunto. La culpabilidad humana de la infección consiguiente a la pésima administración y la negligencia colocó a la voluntad y la responsabilidad en el centro de la etiología de la enfermedad. El concepto de contaminación social, como un medio congenial en el que las enfermedades sufren un proceso de fermentación, fue especialmente importante para el sanitarismo pietista. Las nociones de "fermentación" y "putrefacción" llegaron

a estar fuertemente cargadas de una significación moral, y, para Nightingale, la explicación del

> proceso causal de la enfermedad en términos de fermentación era eficaz en la medida en que hacía hincapié en la pureza de la atmósfera de Dios y en el papel necesariamente culpable del hombre al contaminarla. En tanto una justificación inexcusable del activismo social que exigía su personalidad, la imagen de la enfermedad cimótica difícilmente pudo haber sido más adecuada. (Rosenburg, 1979, p. 123.)

Con su entrega a la responsabilidad moral y a una teoría ambientalista de la enfermedad, los pietistas se opusieron al concepto de la especificidad de la enfermedad como producto de gérmenes definidos que parecían atacar a las poblaciones sobre una base moral fortuita. Los pietistas sanitarios como Edwin Chadwick y el doctor Southwood Smith eran asimismo hostiles o indiferentes a los nuevos rumbos en inmunología y bacteriología, debido a que la teoría de los gérmenes no podía amalgamarse fácilmente con una doctrina moral de la enfermedad en tanto que consecuencia de la irresponsabilidad humana.

Había una capacidad, semejante a la de Rousseau, para la impugnación religiosamente motivada del carácter específico de la enfermedad, la inmunización y la vivisección a mediados del siglo XIX, ya que, entre los pietistas, estaba en boga creer que la civilización procrea la corrupción social y física. La respuesta a las enfermedades de la civilización debía buscarse en la salvación y las cloacas adecuadas, sin lo cual los avances técnicos en medicina serían fútiles. Algunos antivivisseccionistas fueron aún más lejos para argumentar que la medicina experimental desplazaba la responsabilidad humana por el pecado y la enfermedad hacia el mundo animal. El mejor antídoto para la enfermedad era una vida saludable, la limpieza personal y una provisión de agua pura. El asunto de la pureza social y física produjo también una marcada hostilidad hacia la vacunación, pues la medicina preventiva de Pasteur implicaba la introducción de "impurezas" en el cuerpo.

En las postrimerías del siglo XIX la teoría de la enfermedad como contaminación fue aparejada con el evolucionismo de Darwin y Spencer. La evolución moral de la especie humana volvería innecesarias la vivisección y la vacunación, pero la necesidad de saneamiento universal exigía la creciente intervención del Estado, y este requerimiento político tendía a contradecir el individualismo esencial del pietismo. El contagionismo implicaba, por así decirlo,

que las enfermedades seleccionan a sus víctimas al azar, sin importar su postura moral y existencia virtuosa, puesto que los saludables podrían infectarse pese a su existencia moralmente virtuosa. Los pietistas tendían a ser anticontagionistas por motivos morales, pero también porque las medidas de cuarentena implicaban el control del individuo por parte del Estado (Ackerknecht, 1948). Sin embargo, los sanitarios religiosos no podían eludir el problema de que la buena vivienda, el agua pura y los sistemas eficientes de alcantarillado demandaban la legislación e intervención del estado en el dominio privado del individuo. En Gran Bretaña, el evolucionismo spenceriano y el sanitarismo pietista implicaron de forma paradójica la legislación estatal para crear un ambiente físico propicio para la regeneración moral. La misma paradoja enfrentaron los sanitarios liberales en los Estados Unidos, en donde el activismo religioso fue la fuerza inicial directriz tras el movimiento en pro de la salud pública. En Francia, en cambio, el movimiento de higiene pública se encontró bajo el dominio de hombres que habían sido entrenados en los ejércitos de Napoleón y cuya perspectiva social había sido modelada por el legado de la *physique sociale* de Saint-Simon y la "antropología médica" de Cabanis. A pesar de la variedad de influencias religiosas y filosóficas sobre las personas que constituyeron la avanzada de la sanidad social, la salud pública implicó el control estatal del entorno urbano.

Las acciones para mejorar la condición física y moral de las "clases dependientes" en el capitalismo competitivo, por tanto, nos ofrecen una interesante parábola weberiana. Las "imágenes del mundo" religiosas que habían sido la fuerza ideológica de las reformas de salud pública tuvieron la consecuencia no buscada de alentar el control secular y burocrático del medio. Podría decirse que la ética de la vida saludable es afín al espíritu de la medicina burocrática, pero una vez construida, la sanidad burocrática no requirió más del soporte del ascetismo religioso. Las preferencias individuales sobre la salud ya no se establecen dentro de un marco religioso que vincula el pecado con la enfermedad, y estas elecciones personales son asimismo fijadas dentro de los límites de la legislación y las campañas seculares en contra del alcoholismo, el cigarro y la obesidad. Tales campañas tienen que presuponer que "la vida merece vivirse", pero la medicina moderna no puede suministrar el fundamento para tal suposición. Aun cuando la medicina moderna se ve forzada a enfrentar decisiones de vida y muerte, no puede contribuir a la cuestión de

> Si la vida vale la pena vivirse y cuándo: esta pregunta no es contestada por la medicina. La ciencia natural nos da una respuesta a la cuestión de qué debemos hacer si deseamos dominar técnicamente la vida. Deja bien de lado, o se arroga para sus propósitos, si debemos realmente anhelar el control técnico de la vida, y si, en última instancia, tiene sentido hacerlo. (Weber, 1961, p. 144.)

La medicina científica no puede encaminarse —y no proporciona respuestas— a los problemas del dolor y el sufrimiento, a los cuales estaba dirigida la teodicea. La parábola weberiana se completa entonces con el hecho de que es justamente en aquellas áreas de las relaciones sociales donde la intimidad y el significado (Skultans, 1974) se tienen en gran valía, que ciertas formas de "medicina religiosa" —la curación por la fe, el espiritismo y el exorcismo— continúan floreciendo como una alternativa, y a menudo en oposición a la medicina secular, técnicamente avanzada.

Mi argumento ha sido el de que, si bien menospreciadas, hay importantes relaciones empíricas entre la religión y la medicina, e interconexiones igualmente significativas entre la sociología de la religión y la sociología médica. En la medida en que el dolor, el sufrimiento y la finitud constituyen el referente principal de todas las teodiceas, el cuerpo y el significado son problemas críticos para todas las religiones de salvación. Fue por esta vía que el problema del cuerpo se introdujo en la tensión entre la religión y el mundo en la sociología comparativa de Weber acerca de los sistemas salvacionales. Es asimismo uno de los temas perennes de la filosofía social. La sublimación de la vida instintiva era una característica sobresaliente de la filosofía de Nietzsche y el psicoanálisis de Freud, en tanto que la cuestión de la reproducción permeó no sólo la demografía malthusiana y el darwinismo social, sino la totalidad de la economía política de los siglos XVIII y XIX.

Plantear el problema de la relación entre la sociología de la religión y la sociología médica, en consecuencia, no es introducir un punto externo, sino regresar la discusión sociológica a un conjunto de problemas que son constitutivos de la disciplina. Estos problemas han sido ilustrados en este razonamiento por una serie de estudios de caso: las actitudes cristianas y griegas hacia los honorarios médicos; el contenido secular de la ética médica; la asociación entre dieta y ascetismo; y el fundamento pietista de las reformas sanitarias. Estos estudios ejemplifican tanto las tensiones perennes entre la religión y el cuerpo profano, como aquellas entre la caridad cristiana y la medicina secular, y, al mismo tiempo, las periódicas alianzas entre el régimen médico y el ascetismo. El

cristianismo arribó a un grupo de soluciones institucionales para controlar el cuerpo (tales como la sexualidad limitada al matrimonio) y a una variedad de compromisos con la medicina secular (tales como una vocación ética en la medicina). No obstante estos compromisos, las iglesias cristianas se han encontrado de forma tradicional en algún estado de oposición a la medicina secular. El pago a los médicos era considerado incompatible con la doctrina cristiana de la caridad desinteresada hacia el pobre y el enfermo. Además, la explicación de los padecimientos con referencia a casos específicos de carácter químico o físico, sin alusión alguna a la intervención divina, chocó con la noción religiosa de la enfermedad como un suceso moral del que el individuo era responsable.

Al efectuar tan tajantes contrastes entre cuerpo y significado, la cuestión de los fenómenos psicosomáticos, en donde los problemas del significado y la intención siguen siendo importantes, ha sido hasta ahora generalmente ignorada. Aun cuando la relación entre religión y locura es históricamente interesante, no plantea problemas que sean cualitativamente diferentes al de la religión y la salud física. Justo en la medida en que la medicina secular visualizó al cuerpo como una máquina, el debate mecanicista-vitalista en torno a la naturaleza de la mente se resolvió en favor de la biología y la fisiología. La tendencia general de la medicina racionalista es tratar la "conducta desviada" (locura, alcoholismo, embriaguez, homosexualidad y demás) como, de hecho, un problema de química. Al igual que las teorías mecanicistas de los padecimientos del cuerpo, la medicina psicosomática se ha vuelto, en último análisis, indiferente a las cuestiones del significado y la moralidad, las cuales se han hallado en el centro de todas las visiones religiosas del mundo. Desde esta perspectiva sociológica, parecería que puede percibirse la secularización como el proceso por el cual las visiones ultramundanas de la enfermedad fueron gradualmente reemplazadas por las teorías amorales, mecánicas del cuerpo, como efecto de una profesión médica cada vez más poderosa.

Conclusión

La sociología de la religión parece estar particularmente propensa a la crisis teórica y a la autocrítica. La secularización de la religión en las sociedades modernas amenaza con despojar de contenido empírico a la subdisciplina, en el sentido de que la socio-

logía de la religión se interesaría entonces en creencias y prácticas obsoletas o, cuando mucho, se convertiría en un aspecto menor de una más inclusiva sociología de las creencias. Si bien tal pesimismo académico puede estar bien fundado, este capítulo ha intentado delinear un programa de restitución de la sociología de la religión a un lugar de importancia teórica, a través de sugerir una alianza con la sociología médica. Siguiendo a Durkheim, la sociología de la religión puede interpretarse como el análisis de la interacción social entre lo sagrado y lo profano. Históricamente, el símbolo más potente del mundo profano es el cuerpo humano. El cuerpo es peligroso y sus secreciones, en particular el semen y el sangrado menstrual, tienen que ser enclaustradas por el ritual y el tabú para resguardar el orden social. Empero, al mismo tiempo, el cuerpo es sagrado. El carisma de los individuos píos típicamente fluye a través de sus secreciones físicas, acumulándose en la sangre y el sudor. El propio concepto de "salvación" se encuentra íntimamente ligado a la salud del cuerpo, tal como lo indican los verbos "*to save*" [salvar] (el alma) y "*to salve*" [aliviar] (el cuerpo). Los penitenciales del medievo expresaron la noción de que el pecado humano era un conflicto entre el cuerpo y el alma, el cual hallaba su resolución en el ministerio curativo de los sacramentos, bajo el monopolio institucionalizado de la Iglesia universal. El sacrificio del cuerpo de Cristo había producido una beneficiosa provisión de carisma curativo que la iglesia almacenaba en una Tesorería del Mérito, y la cual podía redistribuirse por conducto de la absolución confesional y a través del pan y el vino de la Santa Eucaristía. En el cristianismo, el pan de la comunión era simbólico de la reconciliación espiritual y física de bienestar. Comparativamente, es interesante hacer notar que en el sufismo islámico el *baraka* de los santos también se asocia con el pan, el cual es simbólico de abundancia y salud (Turner, 1974). El paralelismo entre el bienestar espiritual y físico es, por ende, un tema común de la tradición abrahánica.

La contemporánea sociología de la religión por lo general ha desdeñado esta estrecha relación entre cuerpo y creencia, entre medicina y religión. Con una o dos excepciones, tales como *Love's Body* de Norman O. Brown (1966) o *Eros and Civilization* de Herbert Marcuse (1969), los vínculos sutiles entre la biología y la sociología han sido profusamente despreciados. Dentro de la sociología de la religión, esta ausencia de reflexión teórica es en cierto modo sorprendente, dada la ubicación esencial del problema del significado en la finitud de la existencia humana (Turner,

1983). En cierto grado, esta negligencia teórica es también característica de la sociología médica, la que, debido a su importancia práctica para la medicina institucionalizada, con frecuencia se ha consagrado a cuestiones empíricas limitadas: la interacción doctor-paciente, la administración del hospital, los factores sociales en la etiología de la enfermedad, los conflictos de papel de las enfermeras, y así sucesivamente. Sin embargo, la sociología médica se ha preocupado asimismo por el significado de la enfermedad y por la significación subjetiva del dolor. Tanto la sociología de la religión como la sociología médica convergen en la interrogante del sufrimiento humano y la indignidad ante la muerte; constituyen, por tanto, respuestas inevitablemente culturales al problema de la teodicea. La tarea intelectual de hacer esa convergencia teóricamente sistemática y deliberada no es, en consecuencia, tan sólo un punto importante en la agenda de la sociología de la religión contemporánea, sino de la empresa sociológica en su conjunto.

IV. EL ORDEN CORPORAL

El materialismo hobbesiano

Se ha argumentado que el problema del orden (a saber, la cuestión de "¿cómo es posible la sociedad?") es fundamental para cualquier teoría social. La pregunta ha dividido tradicionalmente a la sociología en dos ramas distintivas de investigación. La teoría del conflicto sostiene que el orden social es profundamente problemático y que, en la medida en que éste existe de algún modo, es gracias a circunstancias coercitivas, la restricción política, la fuerza legal y la amenaza de violencia. La teoría del consenso considera anormal al conflicto social, alegando que la estabilidad social es producto de acuerdos fundamentales acerca de los valores y las normas sociales que son inculcados en los miembros de la sociedad por medio del proceso de socialización, el cual premia la conformidad a los arreglos existentes. Esta tajante división analítica rara vez tiene lugar en forma "pura", pues las teorías sociales tienden a adoptar elementos de ambos tipos de explicación. Por ejemplo, el concepto de "hegemonía" que a menudo se emplea para dar cuenta de la estabilidad relativa de las sociedades capitalistas, es una mezcla de consenso cultural y coerción política. El debate en torno al orden social en la sociología contemporánea debe mucho a la formulación del llamado problema hobbesiano del orden en *The Structure of Social Action* de Parsons (1937).

El estudio realizado por Parsons de los valores compartidos como la base última del orden social fue una respuesta a las teorías positivistas de la acción social. Por ejemplo, el positivismo racional argüía que la acción humana debía explicarse en términos de la persecución racional de intereses egoístas, de tal forma que toda desviación del interés era una acción irracional. La psicología hedonista y el utilitarismo adoptaron visiones similares de la naturaleza del comportamiento humano: la conducta del hombre era racional en tanto que las acciones humanas estaban dirigidas a la maximización del placer y la elusión del dolor. El argumento de Parsons consistía en decir que tal modelo de acción humana no podía explicar el orden social ni distinguir con éxito entre "acción" y "conducta". Si los seres humanos persiguieran de forma racional sus intereses individuales, podrían de manera asaz racional emplear la fuerza y el fraude para conseguir sus fines, pero

entonces sería difícil explicar el orden y la estabilidad sociales ante la presencia generalizada de la fuerza y el fraude. En el argumento de Parsons debe haber un mínimo acuerdo en cuanto a los valores en la sociedad para que de algún modo existan las relaciones sociales. Por ejemplo, hay ciertos convenios en torno a evitar el fraude, y dichos convenios hacen posible la sociedad. Una crítica de la teoría del contrato social, tal como se expresa en el utilitarismo, es que ésta no daría cuenta de la naturaleza obligatoria de tales contratos para las partes que persiguen el interés propio. El segundo aspecto de la crítica de Parsons consistía en que, si bien el comportamiento podía explicarse en un marco conductista, la acción social no. La acción implica la elección de ciertos fines y la selección de los medios para alcanzarlos, en términos de modelos o normas compartidos. La acción posee un propósito determinado no sólo en términos de un principio de evasión y búsqueda, respectivamente, del dolor y del placer, sino en términos de intención y elección. La racionalidad instrumental no es la única definición de la acción racional, pues las acciones pueden ser juzgadas racionales si son acordes con ciertos valores, los cuales no son en sí mismos reducibles a la biología, el medio, los intereses económicos o la psicología. De tal suerte, la solución de Parsons al problema hobbesiano del orden en términos de valores compartidos fue asimismo pensada como una respuesta a las limitaciones que tenía la epistemología positivista (Hamilton, 1983).

El enfoque de Parsons de la naturaleza del orden social ha sido a su vez objeto de una seria crítica (M. Black, 1961; Dahrendorf, 1968; Gouldner, 1971; Rocher, 1974). De este debate ha surgido un conjunto de objeciones básicas al funcionalismo parsoniano. Una crítica común del modelo parsoniano es que éste no puede proporcionar una teoría adecuada del cambio social, debido a que exagera el nivel de coherencia valorativa de las sociedades. Otra crítica consiste en que, aun cuando los valores pueden ser adoptados normativamente, los valores generales también pueden aceptarse de forma pragmática, pues las alternativas a estos valores no se encuentran disponibles o se perciben inapropiadamente (Mann, 1979). El tratamiento de los valores realizados por Parsons supone también que todos los miembros de una sociedad mantienen los mismos valores; una posición alternativa sostiene que las diferentes clases en una sociedad pueden sustentar distintos sistemas de valores, y que la coherencia de las sociedades debe explicarse por las restricciones económicas a la acción (Abercrom-

bie, Hill y Turner, 1980). Otra crítica general a Parsons es que su sociología está expresada en un nivel tan abstracto que no se presta a la confutación empírica.

A pesar de que Parsons ha ofrecido una buena cantidad de contracríticas convincentes (Parsons, 1977), y si bien su perspectiva aún se halla sujeta a la evaluación progresiva (Alexander, 1982), es interesante reflexionar acerca de la naturaleza del problema del orden retornando a su formulación en la obra de Hobbes. Parsons se refirió a la solución de Hobbes al problema de la posibilidad de la sociedad como "casi un caso puro de utilitarismo" (Parsons, 1937, p. 90), y, sin embargo, sería mucho más exacto considerar la filosofía hobbesiana como un caso puro de materialismo. La intención de Hobbes era reconstruir la filosofía política en términos de principios científicos, pues él consideraba subdesarrollada o inculta a la filosofía existente: "Me parece que la filosofía se encuentra ahora entre los hombres de la misma manera en que, se dice, se encontraban en el mundo el maíz y el vino en los tiempos antiguos. Pues desde el principio había vides y mazorcas de maíz que crecían aquí y allá en los campos; pero no se tuvo ningún cuidado de plantarlas y esparcirlas" (Molesworth, 1839, vol. I, p. I). El punto de arranque de Hobbes fueron la geometría de los cuerpos y los principios del movimiento. Su filosofía materialista se desarrolló en tres etapas: los movimientos de los cuerpos en el espacio, la psicología de los hombres y, por último, el análisis de los cuerpos "artificiales" como la corporación y el Estado. En consecuencia, escribió que su intención era discutir "los cuerpos naturales; en segundo lugar, las disposiciones y costumbres de los hombres; y, en tercer lugar, los deberes civiles de los súbditos" (vol. I, p. 12).

Hobbes principió de manera característica con una definición del cuerpo como extensión, y se refirió al hombre como un "cuerpo racional animado". Hobbes pasó a argumentar que en la naturaleza los hombres gozan una igualdad general de sus cuatro características principales: fortaleza de cuerpo, experiencias, pasión y razón. Empero, esta igualdad es socavada por la vanidad, el apetito y la comparación; debido a que los hombres buscan preservar sus vidas, entran necesariamente en conflicto con otros hombres: "Pues todos los hombres, por natural necesidad, desean su bien propio, para el cual esta condición es contraria, en la que presuponemos la disputa entre los hombres por igualdad de naturaleza y su capacidad de destruirse los unos a los otros" (vol. 4, p. 85). Si bien los hombres en la naturaleza viven en estado de

guerra, también poseen razón y les parece razonable esforzarse por la paz con el fin de garantizar sus vidas. La solución al problema del orden en la naturaleza es crear una sociedad en la que los hombres transfieren sus derechos individuales a un tercer cuerpo, el Estado, el cual crea las condiciones de estabilidad general. La sociedad, por consiguiente, se funda en un contrato social, por el cual los miembros traspasan y ceden los derechos individuales en interés de la paz. El resultado de este arreglo contractual basado en el consentimiento mutuo es "un cuerpo político", que "puede definirse como una multitud de hombres, unidos como una sola persona mediante un poder común para la paz, la defensa y el beneficio de todos" (vol. 4, p. 122). El cuerpo político es, por tanto, el cuerpo artificial que provee el marco en el cual pueden hallar paz y seguridad los cuerpos reales de los hombres.

Hay, desde luego, muchos tipos de cuerpos políticos —monarquía, aristocracia y democracia—, pero el criterio central de gobierno es, según Hobbes, que debe gobernarse de tal modo que se maximice la seguridad (Sabine, 1963). Todo gobierno implica soberanía, y la seguridad requiere que la soberanía sea absoluta e indivisible. No pueden existir divisiones dentro del cuerpo político y, por ende, es imperativo que la Iglesia deba encontrarse subordinada al Estado. El otro problema que Hobbes tenía que abordar era la posibilidad de división dentro de la familia. En *De Corpore politico,* Hobbes sostuvo que el hombre posee el derecho natural a su propio cuerpo, y esto suscitó la cuestión del dominio de los padres sobre los hijos. Hobbes señaló que podría darse el argumento de que la madre tiene un mayor derecho sobre el hijo que el padre, pero tal situación podría ocasionar una división de la soberanía dentro de la familia. Por ello, Hobbes arribó a la siguiente conclusión:

> Es necesario que tan sólo uno de ellos gobierne y disponga de todo cuanto es común a ambos; sin lo cual, como se ha dicho antes a menudo, la sociedad no puede perdurar. Y por consiguiente, el hombre, a quien en su mayor medida cede el gobierno la mujer, posee la mayor parte; así como el absoluto derecho y dominio sobre los hijos. (Vol. 4, p. 157.)

La estabilidad del cuerpo político descansa en la familia patriarcal, en la que el pacto entre marido y mujer asegura la paz doméstica. Seguidamente, Hobbes afirma que por naturaleza los hombres son superiores a las mujeres y, por tanto, en un sistema

de primogenitura y gobierno monárquico, los hijos varones son preferidos a las hijas:

> Viendo que se da por sentado que todo monarca desea la continuación del gobierno en sus sucesores, durante el tiempo que pueda; y que generalmente los hombres están dotados con porciones más grandes de sabiduría y coraje, por cuyo medio todas las monarquías son apartadas de la disolución, que las mujeres: debe presumirse que, donde no existe voluntad expresa sobre lo contrario, éste prefiere a sus hijos varones antes que a las hijas. No es que las mujeres no puedan gobernar, y han, en diversas épocas y lugares, gobernado sabiamente; pero no son tan aptas para ello, en general, como los hombres. (Vol. 4, p. 160.)

A diferencia de muchos otros teóricos del patriarcado del siglo XVII, Hobbes trató las instituciones sociales como corporaciones o instituciones artificiales, en vez de como ordenaciones naturales. Él produjo, sin embargo, una característica teoría del patriarcado en la cual la estabilidad de la sociedad descansa en la naturaleza de la soberanía dentro de la familia, en donde los maridos poseen el poder indivisible sobre la esposa, los hijos y los sirvientes. El poder de los maridos, entonces, era análogo al poder de los reyes. Para Hobbes, la continuidad de la sociedad se cimentaba en la continuidad de los cuerpos, la propiedad y el poder.

Se ha argumentado que la filosofía hobbesiana era plenamente materialista y que su concepción de una ciencia exacta, como el modelo para la ciencia de lo político, fue tomada de la geometría. El cuerpo individual era un punto dentro del espacio político, y el movimiento del cuerpo era concebido en términos de apetito y aversión. La multitud de cuerpos, en especial en el estado de naturaleza, poseía pocas señas distintivas: "Cada individuo aparecía como un átomo, en algún modo diferente en composición, pero con la misma apariencia general, arrojado en un plano social liso; esto es, un paisaje sin ningún contorno visible de distinciones sociales para fijar su trayectoria o predeterminar su línea de movimiento" (Wolin, 1961, p. 282). El problema del orden resultaba del hecho de que estos cuerpos, si no eran moderados, chocarían de forma periódica, como las estrellas en el firmamento. La solución, como hemos visto, fue la creación de un poder soberano para regular el movimiento de los cuerpos. La idea de que Hobbes no consideró el efecto de las distinciones sociales en el movimiento no es del todo correcta, pues Hobbes colocó a ciertos cuerpos (los de los niños, las mujeres y los sirvientes) bajo el control de los

poderes patriarcales. Los cuerpos femeninos, digamos, eran más lentos y más pesados que los cuerpos masculinos, debido a que los primeros estaban menos dotados de "sabiduría y coraje". La filosofía hobbesiana, no obstante, era en esencia individualista, en el sentido de que no podía ofrecer una explicación de las formas en que las sociedades se hallan estructuradas según la clase social, la etnicidad, los grupos de *status* o el sexo. Para Hobbes, la diferenciación sexual era sencillamente una diferenciación de los cuerpos y sus potencialidades; tenía muy poca idea de la especialización cultural de hombres y mujeres en los roles sociales. Casi todos los aspectos del materialismo hobbesiano están expuestos al cuestionamiento en la actualidad. Es difícil sostener que la geometría euclidiana suministre el mapa básico de la realidad material (Harré, 1964; Peters, 1956). Además, muchos de los supuestos necesarios para la teoría del contrato social, como el argumento del estado de naturaleza, son difíciles de mantener.

Parecería que el materialismo hobbesiano tiene poco que ofrecer a la sociología moderna como una teoría del orden social. La teoría del contrato social de Hobbes parece ser tan sólo un punto de partida para los debates en torno a la relación entre consenso y coerción en las relaciones sociales. Con todo, las modernas discusiones de los valores, la hegemonía, la coerción legal y la compulsión económica como el basamento del orden social, dan visos de haber desdeñado el problema que era central a Hobbes, a saber, el problema del cuerpo en el espacio y el tiempo. En este capítulo, deseo sugerir que es posible reinterpretar a Hobbes con el objeto de producir una teoría del orden social que parta del problema de la regulación de los cuerpos. Semejante teoría puede incluir el análisis del patriarcado y el poder sin abrazar *in toto* la visión mecanicista que Hobbes tenía del cuerpo como una materia en movimiento. Ya no es posible aceptar la definición que Hobbes ofrece del cuerpo, pues éste se encuentra, de manera simultánea, físicamente dado y culturalmente constituido. En este respecto, es interesante considerar el comentario de Husserl sobre el cuerpo, en su estudio de los orígenes de la geometría:

> Todas las cosas necesariamente debían tener un carácter corpóreo; si bien no todas las cosas podían ser meros cuerpos, ya que los seres humanos, forzosamente co-existentes, no son pensables sólo como cuerpos y, al igual, incluso que los objetos culturales que residen en ellos estructuralmente, no se agotan en el ser corporal. (Husserl, 1978, p. 177.)

Es obvio que la explicación fisicalista del cuerpo ofrecida por Hobbes no es capaz de tomar en consideración la subjetividad del cuerpo y la corporeidad de la conciencia en el ser corporal. La otra limitación consiste en el tratamiento atomístico que Hobbes efectúa del cuerpo como una entidad individuada en un movimiento de espacio y tiempo.

El problema neohobbesiano del orden

Habida cuenta de estas limitaciones de la formulación hobbesiana original del problema del orden social, es posible, sin embargo, formular una versión neohobbesiana del cuerpo que trascienda estas inherentes restricciones de su marco euclidiano. Siguiendo a Foucault (1981), es importante hacer una distinción entre la regulación de las poblaciones y la disciplina del cuerpo. Siguiendo a Featherstone (1982), es igualmente importante llevar a cabo una diferenciación entre el interior del cuerpo como un entorno y el exterior del mismo como el medio por el cual un individuo representa al yo en público. Al menos en el inicio, estas dicotomías son propuestas como un artificio heurístico para la construcción de una teoría general del cuerpo y para la ubicación de las teorías del cuerpo. En un nivel empírico, estas cuatro dimensiones no pueden distinguirse de manera clara, pero este hecho no cancela el valor analítico del modelo. La teoría puede presentarse diagramáticamente como se muestra en la figura 1. El argumento consiste en que el problema hobbesiano del orden como una geometría de los cuerpos posee cuatro dimensiones relacionadas que son: la reproducción de las poblaciones a través del tiempo y su regulación en el espacio, la restricción del deseo como un problema interior del cuerpo y la representación de los cuerpos en el espacio social como un asunto que atañe a la apariencia del cuerpo. En la terminología parsoniana, todo sistema social tiene que dar solución a estos cuatro subproblemas. Puesto que el gobierno del cuerpo es, de hecho, el gobierno de la sexualidad, el problema de la regulación es, en la práctica, la regulación de la sexualidad femenina por conducto de un sistema de poder patriarcal. La reproducción de las poblaciones y la represión del cuerpo supone, en el nivel institucional, un sistema de familias patriarcales para el control de la fertilidad y, en el nivel del individuo, una ideología de ascetismo para la postergación de la gratificación sexual en aras de los controles gerontocráticos. El control de las pobla-

ciones en el espacio se consigue, como lo sugiere Foucault (1979), mediante un sistema general de disciplinas con el título genérico de panopticismo. En esencia, tal sistema de control presupone un registro burocrático de las poblaciones y la eliminación de la va-

	Poblaciones	*Cuerpos*	
Tiempo	Reproducción Malthus Onanismo	Restricción Weber Histeria	Interno
Espacio	Regulación Rousseau Fobia	Representación Goffman Anorexia	Externo

FIGURA 1

gancia. Por último, las sociedades también presuponen una cierta estabilidad en los métodos de autorrepresentación en el espacio social. En las sociedades premodernas, el cuerpo individual se representaba por medio de la impersonal y externa *persona,* la máscara que, sin ambigüedades, definía a su portador. En las sociedades modernas, el problema de la representación es singularmente agudo, pues, en parte como resultado de la mercantilización del cuerpo, los sistemas simbólicos de representación se han vuelto bastante flexibles.

Estas cuatro dimensiones del cuerpo han sido consideradas por una variedad de teóricos sociales, pero ni una sola teoría ha intentado aún presentar una explicación coherente de la relación entre estos aspectos de la corporalidad. Sin embargo, a fin de ilustrar estas dimensiones, es posible seleccionar un pequeño grupo de teóricos sociales que fueron especialmente asociados con un rasgo particular de la corporalidad de las relaciones sociales. Por ejemplo, Thomas Malthus ha sido correctamente identificado con el debate sobre la reproducción de las poblaciones y el problema del control poblacional mediante restricciones ya sea naturales o morales. Mi argumento es que el malthusianismo fue una potente ideología de la familia patriarcal, en una sociedad

en donde el crecimiento de la población era regulado por el matrimonio diferido. Max Weber ha sido considerado el teórico clásico del ascetismo y de la regulación moral del cuerpo interno que supone el ascetismo. A manera de digresión teórica, se sugiere asimismo que Weber, y no Foucault, es el prístino analista de las disciplinas sociales y la racionalización del cuerpo. Dos pensadores sociales contemporáneos son seleccionados con respecto a la regulación y representación, a saber, Richard Sennet (1974) y Erving Goffman (1969). La regulación espacial de las poblaciones y la presentación del yo por la vía del "trabajo facial" (Goffman, 1972) son problemas de la civilización urbanizada. La ubicación de estas características de la corporalidad social debe hallarse en las contradicciones de la intimidad y el anonimato.

Para ilustrar aún más la compleja textura del cuerpo en la sociedad y de la sociedad en el cuerpo, también deseo sostener que ciertas "enfermedades" características están asociadas con estas dimensiones del cuerpo, y que estas "enfermedades" son manifestaciones del sitio que en la sociedad ocupa la sexualidad femenina, o más precisamente, las "enfermedades" que se vinculan con los papeles sociales subordinados. El objetivo de esta clasificación es hacer más explícito el análisis de la historia médica y la desviación sexual que ha llevado a cabo Foucault (1973; 1981), argumentando que los problemas médicos de los subordinados son productos de la regulación política e ideológica de la sexualidad. El matrimonio tardío fue un requerimiento estructural de las sociedades europeas hasta finales del siglo XVIII (Andorka, 1978), y su cumplimiento era vigilado mediante el control gerontocrático y patriarcal. La demanda de gratificación sexual tardía fue ideológicamente impuesta por ciertas teorías médicas que proclamaban los riesgos físicos del "autoabuso" sexual en el onanismo, y que expresaban las ansiedades de las clases media y alta en torno al peligro de la demencia masturbatoria. Justo en la medida en que se alentó a los capitalistas a no gastar su riqueza en el consumo lujoso, así se exhortó a los subalternos a no gastar su potencialidad sexual en el onanismo improductivo. De manera similar, la histeria en las mujeres jóvenes era consecuencia de la falta de empleo sexual, pero un aspecto necesario del matrimonio diferido en una sociedad en donde el matrimonio era un contrato económico. Si la histeria en el periodo premoderno era una enfermedad de escasez (esto es, debida a la incapacidad de crear nuevas familias), la anorexia en el siglo XX es un mal de la abundancia. La anorexia es el producto de presiones sociales contra-

dictorias sobre las mujeres de familias pudientes y de una ansiedad orientada a la apariencia del cuerpo, en un sistema organizado en derredor del consumo narcisista. Sólo un sistema social basado en el consumo masivo puede sufragar el lujo de adelgazar. Por último, si la histeria y el onanismo son, por así decirlo, afecciones de tiempo, esto es, debidas a una demora, la anorexia y las fobias son enfermedades de espacio, es decir, de la ubicación del yo corpóreo en el espacio social; éstas son enfermedades de representación. El más obvio ejemplo de esta relación entre espacio y enfermedad es la agorafobia, que es literalmente el miedo a la plaza. La demencia masturbatoria, la histeria, la anorexia y la agorafobia son, etiológicamente, enfermedades de dependencia, y sus tradicionales diagnosis y tratamiento reforzaron y legitimaron la vigilancia patriarcal.

La reproducción

Toda sociedad tiene que producir sus medios de existencia (alimento, albergue, vestido) y cada sociedad tiene que reproducir sus miembros. Estos dos requerimientos fueron considerados por Engels (s. f., p. 6) "el factor determinante de la historia", pero el problema de las poblaciones ha sido en gran medida ignorado por los marxistas. Este silencio teórico se explica en parte por el violento rechazo de Marx hacia Malthus como el "verdadero sacerdote" de la clase gobernante, y del malthusianismo como una explicación de la " 'sobrepoblación' con base en las leyes externas de la Naturaleza, más bien que a partir de las leyes históricas de la producción capitalista" (Marx, 1974, vol. I, p. 495n). A pesar de que Marx afirmó que cada modo de producción posee sus leyes específicas de población, no demostró cómo operaron estas leyes en diferentes épocas. El resultado es que la demografía marxista se encuentra muy subdesarrollada en relación a otras ramas de la teoría social marxista. El marxismo, no obstante, requiere una teoría de la población, ya que la producción de los medios de subsistencia se halla íntimamente enlazada con la reproducción de las poblaciones: relación que es el meollo del malthusianismo. Se ha argüido que Marx, de hecho, tomó la historia demográfica del siglo XIX como un supuesto fundamental de su análisis del capitalismo. Por ejemplo, la pauperización de la clase obrera y la creación de un ejército de reserva, como resultado del desplazamiento del trabajo por la maquinaria, tiene un supuesto ím-

plícito de estabilidad de la tasa de fertilidad (Petersen, 1979). Todavía más, es difícil dar una adecuada explicación del patriarcado sin tomar en cuenta las demandas de la reproducción humana y la relación entre el crecimiento de la población y la estructura familiar.

El argumento de Malthus en contra de Condorcet y Godwin se publicó en su *An Essay on the Principle of Population,* en 1789. El malthusianismo poseía una elegante simplicidad: los esfuerzos para mejorar los niveles de vida del sector más pobre de la clase obrera por encima del nivel de subsistencia se anularían a sí mismos, pues desembocarían en un incremento en la población. El aumento en el crecimiento poblacional restablecería, al amenazar los medios de subsistencia, la condición existente de pobreza entre la clase trabajadora. Para Malthus, el género humano (o más precisamente, el género masculino) está dominado por dos "impulsos" universales —comer y satisfacer las pasiones sexuales—, a los que describía como leyes fijas de la naturaleza. Estos dos impulsos sostienen una relación contradictoria, puesto que la capacidad reproductora siempre excede a la capacidad de producir alimentos. La urgencia de restringir el impulso sexual en interés de la sobrevivencia conduce a menudo a "controles preventivos" sobre la población que son inmorales: la prostitución, la homosexualidad y el aborto. La filosofía moral de Malthus, por consiguiente, se basa en una profunda dicotomía entre razón y pasión. La satisfacción ilimitada de la pasión tiene consecuencias desastrosas; en realidad, cualquier "obediencia absoluta a los impulsos de nuestras pasiones naturales nos llevaría a las más descabelladas y fatales extravagancias" (Malthus, 1914, vol. 2, p. 153). En los que él llamó "algunos países sureños", la indulgencia del impulso sexual conduce a una situación en donde "la pasión se hunde en el mero deseo animal" (p. 156). Desde el momento en que la pasión sexual es necesaria para la reproducción, la solución debe hallarse en "la regulación y la dirección", no en "la disminución o la extinción" (p. 157).

Existen tres controles a la expansión de la población por encima de los medios de subsistencia, estos son "la restricción moral, el vicio y la miseria". La población puede reducirse por el hambre, por la gratificación sexual antinatural o por el ejercicio de la razón para promover el control moral sobre la expansión poblacional. Tomando en cuenta estas alternativas, Malthus pensó que, desde el punto de vista de la razón, era deseable producir ciertos controles morales preventivos, en lugar de permitir los "controles

positivos" como la guerra y el hambre para disminuir la tasa de reproducción. La visión que Malthus tenía del celibato y el matrimonio diferido como los principales métodos de prevención, estuvo influida por su visita a Noruega entre la publicación del primer ensayo y la versión revisada de 1803. En Noruega, en donde las relaciones de mercado no habían penetrado la economía agrícola de subsistencia, los agricultores no podían contraer nupcias hasta que poseyeran una heredad propia; el matrimonio estaba controlado por relaciones económicas, de modo que un hombre no podía casarse hasta que pudiera sostener una familia. Los agricultores sin tierra eran obligados a convertirse en sirvientes de las unidades familiares existentes. Malthus creía que el matrimonio diferido proporcionaría el sistema más racional de restricción poblacional, que inculcaría asimismo virtudes morales positivas. El tiempo de la gratificación sexual postergada se dedicaría al ahorro de estipendios y, en consecuencia, conduciría a "hábitos de sobriedad, laboriosidad y economía" (p. 161). El malthusianismo buscaba, pues, no la abolición de las pasiones sexuales, sino, a través de la razón, reorientar y regular estos impulsos necesarios alrededor del matrimonio tardío.

La teoría demográfica malthusiana ha sido criticada con base en una diversidad de razones. Como hemos visto, la crítica de Marx era que Malthus había derivado las leyes de población de leyes fijas de la naturaleza humana, en vez de abordar los "instintos" como producto de las relaciones sociales. Otra crítica a Malthus es la de que éste no consiguió ver cómo las modificaciones tecnológicas en la producción agrícola podían aumentar la oferta de alimentos, sin un incremento considerable en el cultivo masivo de la tierra; además, los cambios tecnológicos en los métodos anticonceptivos proporcionaban el medio de control natal dentro del matrimonio, sin recurrir al aborto. Parcialmente en defensa de Malthus, Petersen (1979) ha alegado que la insistencia de Malthus en el matrimonio tardío como un sistema de control poblacional era, por lo menos de manera descriptiva, una exposición del sistema matrimonial europeo tradicional. La práctica del matrimonio tardío entre el campesinado se estaba derrumbando en tiempo de Malthus, y eran las transformaciones en los modelos matrimoniales lo que en buena parte explicaba el incremento en la población en las sociedades europeas de los siglos XVIII y XIX. Hay cierto acuerdo en que el modelo matrimonial europeo, que combinaba el matrimonio tardío y la soltería permanente para una sección enorme de la población, fue el principal medio social para la con-

tención de la fertilidad (Glass y Eversley, 1965). Es obvio que hay muchas explicaciones contendientes de "la transición demográfica", pero la estructura familiar y los modelos matrimoniales parecen haber desempeñado un papel sobresaliente (Laslett, 1972). Un hombre no podía casarse a menos que, para usar la expresión de Laslett, hubiera una ranura vacante en la estructura social que la nueva pareja pudiese llenar. La misma palabra *"husband"* [marido] se deriva de dos palabras que significan "to dwell" [morar] y "house" [casa]; un marido era un amo de casa que podía sufragar el sustento de una familia sin ser una carga para la comunidad inmediata. No fue hasta la declinación del cultivo de subsistencia, el crecimiento de la producción fabril y el surgimiento de ocupaciones urbanas que el modelo tradicional del matrimonio tardío comenzó a desaparecer en la clase obrera. El colapso del sistema convencional se acompañó del surgimiento del amor romántico, la desaparición de la supervisión de los cónyuges por parte de los padres y el desarrollo de la moderna familia nuclear aislada de los parientes más alejados (Shorter, 1977).

Existe una serie de debates altamente técnicos en torno tanto al malthusianismo como al neo-malthusianismo, y hay una considerable y creciente literatura sobre la sociología de la fertilidad (Freedman, 1975). Muchas de estas cuestiones, empero, no son pertinentes para la presente discusión. Malthus es pertinente para mi argumento porque su demografía está profundamente enclavada en —y de hecho presupone— un particular punto de vista moral. Su análisis asume de forma implícita la existencia del patriarcado y la gerontocracia, pues el modelo de matrimonio tardío, al cual intenta respaldar y mantener, no podría operar de manera eficaz sin un sistema de familias patriarcales. A su vez, este sistema de poder familiar exige una poderosa moralidad sexual que defienda las ventajas de la gratificación sexual demorada, y esta moralidad se apoyó en la teología cristiana. Malthus ofrece dos argumentos en contra del "vicio". En primer lugar, la desviación moral en la forma de homosexualidad, aborto y masturbación es simplemente adversa a la enseñanza cristiana, pero semejante argumento proveniente de la tradición no es del todo persuasivo, en especial para quien sencillamente no acepta los valores cristianos tradicionales. Malthus tenía una segunda línea de razonamiento que podría ser descrita como utilitarismo ético: seremos más felices en el matrimonio si arribamos a esa condición con nuestras pasiones intactas y nuestras energías sexuales aún no diluidas. El ascetismo sexual antes del connubio es un periodo

de acumulación moral anterior al consumo en el matrimonio. Fue por esta razón que la masturbación llegó a ser vista como una actividad improductiva y un lujo antieconómico del individuo moralmente ocioso.

La masturbación se convirtió en objeto de severa condenación moral en la segunda mitad del siglo XVIII (Shorter, 1977). En los siglos previos, había con frecuencia una actitud relajada por parte de los padres hacia la masturbación juvenil; ciertamente, algunos tratados médicos alientan la masturbación moderada como un método de alcanzar el balance en los fluidos del cuerpo. Una señal del cambio en cuanto a esta actitud fue la publicación anónima de *Onania or the Heinous Sin of Self-pollution* en 1710, que se volvió un opúsculo muy leído. El autor afirmaba que esta práctica producía una variedad de enfermedades, tanto físicas como morales. En 1758, el Dr. Simon-Andre Tissot publicó su famoso tratado médico sobre el onanismo, sugiriendo que éste tenía deplorables consecuencias físicas y que era en gran medida incurable (L. Stone, 1979). En Francia y Alemania aparecieron folletos similares, como, por ejemplo, el *Unterricht für Eltern* de S. G. Vogel, de 1786, en el cual la infibulación del prepucio se recomendaba como una cura para la masturbación. Hacia el siglo XIX, surgió un racimo de categorías médicas —primordialmente, "demencia masturbatoria" y "espermatorrea"— para clasificar las consecuencias negativas de la sexualidad "improductiva" (Engelhardt, 1974). La masturbación era tenida como responsable de "la jaqueca, el dolor de espalda, el acné, la indigestión, la ceguera, la sordera, la epilepsia y, finalmente, la muerte" (Skultans, 1979, p. 73).

No existen pruebas de la incidencia "real" de la masturbación en las sociedades premodernas; lo que tenemos son algunos datos impresionistas acerca del nivel de ansiedad expresado por padres, doctores y clérigos en torno a sus indeseables consecuencias. ¿Cuál es la explicación de este pánico moral? Un argumento sugiere que mientras más hijos varones de clase media dejaban el hogar para asistir a las escuelas de internos, más padres sentían perder su control sobre el desarrollo moral de sus vástagos. En las nuevas escuelas públicas de Inglaterra, se temía que los hijos estuviesen cada vez más bajo la dudosa influencia moral de sus iguales y de sus maestros de escuela (Ariès, 1962). Este cambio en la instrucción de la infancia se asoció también con un viraje hacia un estilo de vida urbano (Shorter, 1977), pero asimismo estuvo conectado con una nueva insistencia, sobre todo en las sociedades

protestantes, en la importancia fundamental de la formación del carácter de los niños (Grylls, 1978). Foucault (1981) considera el extendido interés en la masturbación en el siglo XIX como parte de la medicalización general de la población urbana, la cual se halló, cada vez en mayor grado, bajo la vigilancia de instituciones y profesionales médicos. Tal vez la explicación más promisoria es la que ofrece L. Stone (1979), quien sostiene que, en la clase media, la ansiedad de los padres puede

> haber sido fomentada por la ascendente mediana edad del matrimonio, provocando temores en cuanto a que la masturbación se hallaba en aumento. Más y más hombres estaban empleando una parte cada vez mayor de sus años de madurez sexual sin otra salida para su libido que la masturbación o la prostitución. (L. Stone, 1979.)

Para un punto de vista histórico más amplio, la masturbación había sido siempre juzgada, al menos en los círculos oficiales y ortodoxos, como un importante pecado en el cristianismo y en el judaísmo (G. R. Taylor, 1953). En Inglaterra, la Reforma Protestante trajo consigo no sólo una mayor preocupación por el pecado personal, sino una nueva visión de la importancia de la educación de la niñez y los deberes de la paternidad. En los siglos XVIII y XIX, no obstante, el control patriarcal sobre la familia fue en alguna medida debilitado por la doctrina del individualismo, el ensanchamiento de la enseñanza pública y la lenta declinación de los matrimonios arreglados, los que eran inconsistentes con la noción puritana de la responsabilidad individual. El horror a la masturbación fue una reacción defensiva ante lo que se percibió como una disminución de la autoridad de los padres. Por añadidura, y en contra de L. Stone (1979, p. 321), tuvo lugar un estrecho paralelo simbólico entre la simiente desperdiciada y el capital desaprovechado. La "autopolución" era una práctica secreta y desviada, producto del control sobre la reproducción en un sistema de monogamia y matrimonio tardío. Era, asimismo, dentro del esquema malthusiano del control poblacional, la negación del ascetismo formador del carácter, el cual era considerado un auxiliar necesario de la acumulación exitosa de capital.

La restricción

La reproducción de la población en las sociedades tradicionales europeas ha estado controlada por una variedad de medios ins-

titucionales, y en especial, por la monogamia, el celibato, el matrimonio tardío y el patriarcado. La debilidad del argumento de Malthus, aparte de su dudosa base moral, consistió en que a menudo no llegó a examinar la relación entre clase social y reproducción. Mientras que todas las sociedades tienen que reproducirse a sí mismas, Engels, en *El Origen de la Familia,* vio con más claridad que Malthus que la clase obrera reproduce el trabajo, y la clase dominante, herederos del capital. En un sistema de primogenitura, la clase dominante exige, en el nivel personal, un conjunto de restricciones ascéticas a la sexualidad de los miembros de la familia, en interés de la acumulación y conservación del capital. La sexualidad y la reproducción del trabajo, al menos en el capitalismo primitivo, fueron frenadas por controles malthusianos, en especial por la enfermedad y la pobreza. El capitalismo, empero, es una combinación de fuerzas contradictorias, como lo aseveraba Marx constantemente. Los capitalistas individuales tienen un firme interés en la salud, la confiabilidad y la disciplina de sus propios trabajadores: de ahí la tolerancia del capitalista, si no el entusiasmo, ante el protestantismo evangélico (Pope, 1942; Thompson, 1963). Sin embargo, los capitalistas individuales no desean la carga de las Leyes de Pobres, los asilos y la tributación para el bienestar: de ahí el interés del capitalista en un "ejército de reserva" de trabajo y en los obreros migratorios. La brutal simplicidad del razonamiento de Malthus se hace entonces evidente: cuando los obreros no consigan ejercitar la "restricción moral" sobre su potencial reproductivo, serán empujados por la pobreza y la miseria a refrenar su reproducción. La significación y el sentido de la relación entre ascetismo y capitalismo, en consecuencia, son distintos para las diferentes clases sociales.

La explicación de Max Weber (1965) de la conexión entre el ascetismo religioso y el capitalismo es famosa, pero se encuentra igualmente sujeta a la crítica inflexible (Eisenstadt, 1968; Marshall, 1982). Con frecuencia la tesis de Weber ha sido repudiada al instante por los críticos marxistas como un mito que sugiere que la frugalidad es el origen de la acumulación (Hindess y Hirst, 1975). Este mito había sido plenamente destruido por el argumento de Marx de que la acumulación primitiva se había conseguido a través de la violencia, sobre todo en la forma de cercos que forzaron a los campesinos a abandonar la tierra. En contra de esta crítica, puede alegarse que la tesis de la ética protestante de Weber presupone la separación del obrero de los medios de producción, como un requisito necesario del capitalismo (Turner,

1981). Weber pregunta entonces, asumiendo la alienación del obrero de los medios productivos, ¿qué más contribuyó al crecimiento capitalista fomentando la inversión, limitando el consumo y disciplinando a los obreros? La respuesta fue que el protestantismo, por conducto de la idea de "vocación" y las disciplinas ascéticas, dio lugar al origen de un proceso de racionalización que transformó a la cultura industrial europea. Mientras que a Weber se le ha imputado con frecuencia una visión ingenua del enlace entre la disciplina capitalista y las restricciones ascéticas, perspectivas similares han sido también propuestas por los marxistas. Marx, en los Manuscritos de París, acusó a la economía política de adoptar la autorrenuncia como tesis básica, y sostuvo que la teoría de la población descansa, en esencia, sobre principios ascéticos:

> Si el obrero es "ético", escatimará la procreación. (Mill sugiere la aclamación pública para quienes demuestren ser moderados en sus relaciones sexuales, y la repulsa pública para aquellos que pequen en contra de tal infecundidad del matrimonio... ¿No es ésta la ética, la enseñanza del ascetismo?) La producción de personas se muestra como miseria pública. (Marx, 1970, p. 152.)

En los *Cuadernos de la prisión,* Antonio Gramsci sugirió que el protestantismo en América, al alcanzar nuevas normas de trabajo disciplinado y regulado, había preparado el terreno para las modernas técnicas administrativas del taylorismo y el fordismo. Estos métodos administrativos suprimían la "animalidad" del hombre, entrenándolo para las disciplinas regulares de la vida fabril. El rasgo interesante del protestantismo consistió en que éste implicaba la autodisciplina y la coerción subjetiva, en lugar de ser una ideología exigida a los obreros. El protestantismo ocasionó un ordenamiento racional del cuerpo, el cual se encontró, por tanto, protegido de los desgarramientos del deseo, en aras de la producción continua de la fábrica. En donde la Iglesia fracasaba en suministrar esta disciplina puritana, el Estado llenaba el vacío moral:

> La lucha en contra del alcohol, el más peligroso agente de la destrucción de la fuerza laboral, se convierte en una función del Estado. Es posible que otras bregas "puritanas" se conviertan asimismo en funciones del Estado, si es que la iniciativa privada de los industriales se muestra insuficiente o si una crisis moral estalla entre las masas trabajadoras. (Gramsci, 1971, pp. 303-304.)

Gramsci trató el ordenamiento ascético del cuerpo no sólo como

una demanda de la producción capitalista estable, sino como el origen moral de un proceso de racionalización industrial que culmina en el taylorismo y la administración científica.

La debilidad real del análisis del ascetismo que realizó Weber consistió en que no logró considerar la distribución de las prácticas ascéticas conforme a la clase y sexo. Este desdén teórico se encuentra en parte ilustrado por la relación entre el consumo y la producción. Aun cuando Marx intentó ubicar la crisis del capitalismo en la producción de mercancías, la coronación del circuito de mercancía-capital mediante el consumo era también necesaria para la realización de la plusvalía. En la llamada teoría subconsumista del capitalismo, la crisis del modo de producción capitalista tiene lugar a causa de que la demanda de mercancías disminuye por los salarios bajos. En contra de los subconsumistas, puede aseverarse que el consumo tiene lugar cuando los capitalistas compran mercancías, como la maquinaria, con propósitos productivos y como parte de su inversión en capital constante (Mandel, 1962). Hay un consumo individual por parte de los obreros, pero éste tan sólo es para reproducir su fuerza de trabajo por medio de la adquisición de vestido y alimentos. Marx (1970, vol. I, p. 537) adoptó la perspectiva de que "todo lo que importa al capitalista es reducir, hasta donde sea posible, el consumo individual del trabajador a lo que es estrictamente necesario". Este razonamiento en contra de la importancia del consumo individual, sin embargo, parece ser estático e históricamente inverosímil, pues menosprecia la expansión de la capacidad productiva del capitalismo en virtud de los cambios técnicos, el mejoramiento de la administración y la lucha de la clase obrera por incrementar los salarios. El consumo en el capitalismo puede ser o bien confinado a una reducida porción de la sociedad (una "clase de consumo"), o bien ensanchado mediante la producción masiva para todas las clases (Hymer, 1972). Esta afirmación no niega que exista una enorme desigualdad en la capacidad de consumo o que la exportación de mercancías desempeñe un papel importante en la realización de la plusvalía. La implicación es que, aunado al rechazo ascético del consumo inmediato por parte de los capitalistas, con el fin de acumular por la vía de una mayor inversión en capital productivo, debe asimismo existir un consumo hedonista de bienes, si ha de producirse pluvalía. Es esta contradicción entre el consumo hedonista y la producción ascética la que Weber no llegó a considerar como un requisito del desarrollo capitalista continuo.

En el siglo XIX, el consumo se hallaba restringido a una "clase ociosa", pero en el siglo XX ocurrió una serie de modificaciones importantes que facilitaron el desarrollo del consumo de masas. A mediados del siglo XIX, el sistema distributivo se hallaba subdesarrollado y a la zaga del sistema de producción industrial (Jeffreys, 1954). El ascenso del consumismo presupone un medio urbano, un público de masas, la publicidad y el fomento de la distribución racionalizada en la forma del almacén de departamentos. En Gran Bretaña, en la década de 1880, la generalidad de las condiciones fueron provistas al fin por la transformación de las ventas al menudeo y la distribución, junto con la expansión de las revistas publicitarias. Asimismo, tuvieron que darse otras modificaciones en la producción, como la uniformación de las mercancías, lo que a su vez hizo factible la publicidad de los bienes, en un contexto en donde las mercancías se reproducían en una escala masiva. Si el primigenio almacén de departamentos tuvo un papel importante en el desarrollo de una cultura burguesa comercializada, el supermercado ha dado fin a este proceso de racionalización en el sistema distributivo al hacer que las mercancías estén a disposición de un mercado masivo de consumidores (Miller, 1981; Pasdermajian, 1954). Semejante contexto de mercado exigió el ascetismo en el espacio de producción, en términos de la administración taylorista del proceso laboral, pero en el instante del consumo requirió un nuevo estilo de vida, encarnado en la ética del hedonismo calculador, y un nuevo tipo de personalidad, la persona narcisista. El capitalismo tardío, en consecuencia, entraña una combinación contradictoria de ascetismo y hedonismo, los cuales se hallan espacialmente diferenciados entre la fábrica y el hogar.

Weber opinaba que existía una afinidad electiva entre el ascetismo protestante y el espíritu del capitalismo, tal como se muestra en las obras de Benjamín Franklin. La noción de que "el tiempo es dinero" era la contraparte secular de la preocupación protestante en el sentido de que las manos ociosas facilitan el trabajo del Diablo. Si bien esta relación es verosímil, hay también pruebas fehacientes de que los capitalistas individuales en realidad no se conforman en sus vidas personales a esta ética. Hasta Benjamín Franklin parece haberse desviado en gran medida de este código ascético (Kolko, 1961). Además, cuando Weber aludía a los "capitalistas" estaba considerando, por supuesto, a los capitalistas masculinos. Por consiguiente, es importante examinar el papel de las restricciones sociales de naturaleza ascética sobre el cuerpo

de las mujeres en el periodo del capitalismo primitivo (Smith-Rosenberg, 1978). Así como en el feudalismo, el capitalismo incipiente requirió generalizadas restricciones a la sexualidad femenina, en especial entre las mujeres burguesas, a fin de garantizar la estabilidad del sistema de distribución de la propiedad. La naturaleza de estos refrenamientos se encuentra dramáticamente ilustrada por la historia de la histeria femenina en el siglo XIX.

La noción victoriana de la "mujer histérica" y las anteriores etiquetas diagnósticas como "melancolía" y "vapores" deben explicarse en términos de las presiones sociales contradictorias sobre las mujeres. El término "histeria" se deriva del vocablo griego *hystera,* o "útero", ya que en la medicina clásica se pensaba que la causa de la histeria era el subempleo del útero. En la medicina egipcia, se creía que el útero se secaba a menos que las mujeres fueran preñadas de forma regular y, como resultado de su flotación hacia arriba en el cuerpo, presionaba hasta extenderse al cerebro. En la medicina galénica, la simiente femenina se corrompe si no es fertilizada, y esta putrefacción produce la erupción histérica (Veith, 1965). En el siglo XVII se consideraba que la "melancolía" tenía una etiología similar. Por ejemplo, Robert Burton en *The Anatomy of Melancholy* de 1621 hizo notar que las mujeres trabajadoras rara vez sufrían de melancolía, en tanto que las mujeres no casadas, aunque saludables, comúnmente eran oprimidas por el mal. Su solución fue el matrimonio, la religión y las ocupaciones apropiadas, como las prácticas caritativas entre los pobres. Lo que podríamos llamar el útero holgazán como un estado fisiológico, fue entonces correlacionado con la persona perezosa como una condición moral prevaleciente entre ciertas clases de mujeres. Las restricciones sociales del matrimonio se requirieron para promover la estabilidad mental y la personal felicidad de las mujeres. No obstante, las mujeres se encontraban atrapadas en un contradictorio conjunto de circunstancias. Se las consideraba sobrecargadas de energías sexuales, pero el matrimonio, en tanto la única salida legítima para su sexualidad, se retrasaba con frecuencia dentro del modelo matrimonial europeo. Además, a las mujeres que postergaban el matrimonio en el último periodo victoriano, con el propósito de seguir una carrera en la enseñanza o la enfermería, se les suponía especialmente expuestas a la amenaza del colapso histérico. Al tiempo que los padres se preocupaban por la demencia masturbatoria en los muchachos, también existía la ansiedad en torno a los peligros de la masturbación femenina en un sistema de matrimonio diferido. Tanto la mastur-

bación como la histeria tenían una raíz común en la niña malcriada: "Mimada y consentida por sus padres, atendida en todo por los sirvientes, no había sido nunca enseñada a practicar el autocontrol o a poner coto a sus emociones y deseos" (Smith-Rosenberg, 1972, p. 667). La respuesta a la enfermedad descansa en la autodisciplina y las buenas obras, bajo el régimen vigilante de la restricción de los padres.

Sin embargo, una vez dentro del matrimonio, se pensaba a las mujeres sexualmente subdesarrolladas, si no es que frígidas, y era esta situación la que empujaba a los hombres hacia las prostitutas, al mismo tiempo que excusaba también su comportamiento. La transformación de las pasiones en las mujeres de la adolescencia al matrimonio era absoluta, si bien en cierto modo milagrosa. Aunque durante el embarazo evitaban los horrores de la histeria, las mujeres eran recluidas en la privada esfera doméstica, en donde el aislamiento y la carga de los niños acarreaban nuevas formas de depresión. El problema fue que los hombres eran a la vez necesarios para la felicidad femenina y, a consecuencia de embarazos interminables, la causa de la zozobra de ellas. En palabras de un estudio más reciente de la sexualidad, sabemos de fuente fidedigna, un hombre, que la masturbación en las mujeres "es siempre anormal" y que "la sexualidad de la mujer permanece dormida hasta que es despertada por el hombre" (Schwarz, 1949, p. 43). Desde luego, éste también debía ser el "Hombre Apropiado", no cualquier hombre, pues una mujer tenía que acumular sus energías para la procreación lícita. Así, la histeria como parte de una ideología médica del verdadero carácter femenino tenía las funciones sociales de conservar a las mujeres en su lugar, esto es, la privacía del círculo doméstico, lejos de los peligros de la vida pública.

La regulación

Es difícil separar los problemas de la reproducción y la restricción del crecimiento de una sociedad urbana en donde las poblaciones eran reguladas en el espacio social. A partir del siglo XVIII en adelante, el urbanismo fue visto cada vez en mayor grado como una amenaza para la cultura, en especial para la cultura dominante de la *élite*. La expansión de las ciudades industriales trajo consigo el colapso del sistema tradicional del "ordenamiento manifiesto", por el cual las personas habían sido definidas a partir de la visibilidad del *status* fijo (Lofland, 1973). Las técnicas de regulación,

en teoría social, llegaron a estar ligadas a las cuestiones de la intimidad interpersonal y el anonimato social, lo que a su vez dio una fuerza nueva al tradicional contrato social hobbesiano. La naturaleza de las densidades de población y su efecto en la estructura del carácter se convirtió en un tópico vinculador en la teoría social francesa, desde Rousseau hasta Lévi-Strauss.

A diferencia de Hobbes, la explicación de la sociedad civil ofrecida por Rousseau se preocupó mucho más por los problemas de la existencia urbana. En la filosofía general de Rousseau, la soledad humana fue tomada como un principio moral básico que suministraba la visión normativa para su tratamiento de la naturaleza, la educación y la religión. El efecto negativo del amontonamiento urbano tenía que volver a los hombres demasiado dependientes de la opinión de los otros, y su respeto hacia sí mismos (*amour de soi*) degenera en egoísmo (*amour-propre*). En el discurso "Sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres", Rousseau intentó hacer una clara diferenciación entre el salvaje autónomo ("solitario, indolente y perpetuamente acompañado por el peligro") en el estado de naturaleza y el hombre urbano en la sociedad civil:

> El *amour-propre* es un sentimiento puramente relativo y artificial, que se presenta en el estado de sociedad; lleva a cada individuo a entender más de sí mismo que de cualquier otro, causa todo el daño mutuo que los hombres se infligen los unos a los otros... en el verdadero estado de naturaleza el *amour-propre* no existía; pues cada hombre se consideraba el único observador de sus actos, el único ser en el universo que tenía algún interés en él, y el solo juez de sus méritos... no podía conocer el odio ni el deseo de venganza, puesto que estas pasiones pueden brotar tan sólo de una sensación de injuria. (Rousseau, 1973, p. 66n.)

El problema de la sociedad es el problema de las comparaciones públicas y de nuestra dependencia de la reputación social, más que de la personal. El ingreso a la sociedad, en especial a la existencia citadina, borra la misericordia, que es la única "virtud natural" del género humano. Mientras más personas viven en compañía de otras, más egoísta se vuelve su comportamiento, ya que la urbanización socava la compasión natural. Brevemente, Rousseau sostenía que, "en proporción, a medida que la raza humana se hizo más numerosa, las preocupaciones de los hombres aumentaron" (p. 77). Las dificultades se acumulan con la acumulación de hombres en el espacio urbano.

Esta relación inversa entre la calidad de la vida moral y la cantidad de cuerpos urbanos constituyó asimismo el fundamento de los puntos de vista de Rousseau sobre el teatro, en la controversia con M. D'Alembert. En la carta de Rousseau sobre el teatro, éste se hallaba interesado en comparar los efectos de las representaciones teatrales en Ginebra y París. En el entorno urbano de París, en donde los ciudadanos ya están corrompidos por el *amour-propre,* el teatro funciona como parte de la política estatal para entretener a los ciudadanos que no tienen nada más positivo que hacer con sus libertades civiles. En contraste, en la pequeña república de Ginebra, el teatro debe necesariamente corromper a los hombres libres al exponerlos a la "civilización". En la gran ciudad "todo se juzga por la apariencia, debido a que no se cuenta con tiempo libre para examinar nada" (Rousseau, 1960, p. 59). A causa de que los ciudadanos se encuentran contaminados por el egoísmo, la valía reputacional, más que el valor personal, se convierte en el solo criterio de la importancia personal. El teatro estimula el prestigio reputacional, sobre todo entre las mujeres, quienes adornan sus cuerpos en una competencia por la atención pública. En los atestados espacios de la sociedad urbana, la familiaridad interpersonal genera el desdén. Este tema fue el aspecto dominante de la publicación final de Rousseau, es decir, los *Reveries of the Solitary Walker* (1979). En el noveno paseo, Rousseau observó que cuando los extraños se encuentran por primera vez existe una cortesía formal que se expresa entre ellos; pero a medida que estos extraños se hacen más familiares, la cortesía comienza a desaparecer. La intimidad y el respeto parecen mutuamente excluyentes. Las formalidades públicas parecen ser necesarias en los espacios densamente poblados de la ciudad industrial, pero éstas se derrumban bajo la presión de las exhibiciones reputacionales y el falso egoísmo. La inocencia del espacio libre se esfuma con el surgimiento de la sociedad urbana; la transición de

> la naturaleza a la cultura dependió del incremento demográfico, pero este último no produjo un efecto directo, como causa natural. Primero forzó a los hombres a diversificar sus modos de subsistencia, con el fin de existir en diferentes ambientes, y asimismo a multiplicar sus relaciones con la naturaleza. (Lévi-Strauss, 1969, p. 173.)

La densidad de las poblaciones produce la extensión e intensificación de la división social del trabajo, lo que a su vez aglutina a las personas en relaciones recíprocas, creando con ello una mayor dependencia mutua.

Estos temas de la visión de Rousseau sobre el estado de naturaleza fueron reproducidos en el análisis de la división del trabajo realizado por Durkheim (1964) y también en la visión romántica de los *Tristes Tropiques* de Lévi-Strauss (1976). El comentario autobiográfico de Lévi-Strauss en torno a la antropología puede leerse como un examen, semejante al de Rousseau, de las consecuencias de la cultura occidental, urbana, en la simplicidad primitiva. En su primer encuentro con las Indias Occidentales, observó: "No fue ésta la primera ocasión en la que he hecho frente a esos brotes de estupidez, odio y credulidad que los grupos sociales secretan como pus cuando comienza a reducirse el espacio" (Lévi-Strauss, 1976, p. 33). En una etapa posterior, se vio obligado a señalar la distinción entre la soledad de las selvas sudamericanas y la miseria humana que caracterizaba al espacio densamente poblado de las ciudades indias. Las ciudades del subcontinente indio secretaban "inmundicia, caos, promiscuidad, congestión, ruinas, chozas, lodo, mugre, estiércol, orina, pus, humores, secreciones y llagas chorreantes" (p. 169). Para Durkheim, la densidad de población y la división del trabajo desembocan en una sociedad basada en la reciprocidad (solidaridad orgánica), en la cual el individuo se halla menos sujeto a la cultura colectiva (*conscience collective*). Para Rousseau y Lévi-Strauss, la urbanización y la densidad de población minan la coherencia moral y la dignidad del individuo. En este respecto ellos articularon un *motif* persistente del pensamiento social decimonónico, a saber, la inquietud en cuanto a las consecuencias morales de la urbanización.

La solución hobbesiana al problema del orden en la teoría del contrato social partió de la premisa de la materialidad de los cuerpos particulares; aquí el problema sociológico es el de la multiplicidad de cuerpos en un medio urbano, en el que se piensa que los controles morales interpersonales se han venido abajo. En los términos de Rousseau, la familiaridad urbana engendra el desprecio moral. Mi opinión es que la "solución" a este dilema puede verse en términos de la "anatomo-política del cuerpo humano" y la "bio-política de la población" de Foucault (Foucault, 1981, p. 139.) Los cuerpos urbanos eran políticamente peligrosos sin la red de la regulación institucional y las microdisciplinas de control. La vigilancia y la supervisión de las poblaciones urbanas se consiguió a través de la regulación y la clasificación, lo que hizo posible el registro centralizado de los cuerpos con propósitos de vigilancia en un sistema de panopticismo (Foucault, 1979). Tanto en Weber como en Foucault, existe la idea de que las poblaciones

llegan a estar cada vez más subordinadas a las disciplinas racionales en un proceso de burocratización y racionalización. Los peligros del espacio urbano, no obstante, siguieron siendo una realidad permanente para el liberalismo del siglo XIX: "Aterrado ante la ética de la multitudinaria sociedad industrializada, con sus 'pisotones' y sus 'codazos', y acongojado ante la fealdad de la civilización urbanizada, Mill buscó consuelo en la soledad y la comunión con la naturaleza" (Wolin, 1961, p. 323). Las presiones demográficas, la escasez económica y la inestabilidad política eran fuerzas que se concentraban en las estrechas calles de las ciudades europeas.

Estas ansiedades convergieron, en particular, en las mujeres de clase media, a las que se contemplaba como especialmente expuestas a los peligros sexuales del espacio urbano. Aunque Rousseau tenía opiniones firmes acerca de la libertad individual —"el hombre ha nacido libre; y por todas partes se halla encadenado" (Rousseau, 1973, p. 165)— asumió que las mujeres, en tanto que guardianes de las costumbres privadas, se encontrarían seguramente ubicadas en la esfera doméstica (Okin, 1980). Las mujeres eran especialmente susceptibles a los riesgos del falso amor propio; como hemos visto, los teatros fomentaban en las mujeres la decoración de sus cuerpos en competencias reputacionales. En la ciudad, nuevos peligros abundaban: infatuaciones, insultos, robo y degradación moral. La mujer que permanecía en el hogar, apartada de tales peligros y tentaciones, estaba manifestando el *status* económico de su marido, así como proclamando su inocencia moral:

> Las mujeres que aparecían solas en las calles "tenían que ser" mujeres que salían a trabajar por necesidad; mujeres cuyos maridos no podían proveer a sus familias sin ayuda; no era posible que tales mujeres fueran decentes... Su domesticidad demostraba su dependencia económica y erótica con respecto a su marido, y esto a su vez probaba que él podía satisfacer sus necesidades materiales y eróticas. (De Swaan, 1981, p. 363.)

Cuando las condiciones que hicieron seguras las calles para las mujeres —alumbrado público, una fuerza de policía, reducción de la violencia callejera— se habían producido para fines del siglo XIX, la inquietud masculina acerca de la independencia femenina necesariamente se incrementó. En este punto, la primera descripción médica coherente de la agorafobia hizo su aparición en 1872. El síndrome agorafóbico no se ha modificado desde la década de 1870, definiéndose simplemente en términos de un desaso-

siego en cuanto a dejar el hogar, visitar tiendas, viajar solo o entrar en espacios con mucha gente. En términos freudianos, el agorafóbico tiene temor de la seducción sexual y reprime los intereses libidinosos en los extraños. La agorafobia en las esposas expresa la ansiedad de los maridos en relación al control de éstos sobre la familia doméstica, pero asimismo manifiesta la dependencia de la esposa con respecto a la seguridad y el *status* del círculo de la familia burguesa. Existe, por tanto, un cierto grado de colusión entre los cónyuges en lo tocante a la significación simbólica de la "enfermedad", la cual es reforzada por el interés profesional en la realidad del mal por parte de los psicoterapeutas. El padecimiento expresaba la subordinación femenina y también la reproducía. El miedo a la plaza había sido entonces convertido con éxito en una condición médica que legitimaba las relaciones de poder de la familia.

La urbanización hacía peligrar al código de la *civilité* impersonal con intimidades superficiales, no reguladas por el respeto al *status* y a la posición. De forma paradójica, el ensanchamiento de la intimidad entraña la declinación de la sociabilidad (Sennett, 1974). La tradición cortesana de las costumbres había permitido la sociabilidad comunal entre extraños al desalentar las expresiones egoístas del comportamiento íntimo; las intimidades son socialmente excluyentes, pero también exhiben la carencia de un sentimiento genuino (Weitman, 1970). En cambio, una sociedad urbana secular genera el culto de la intimidad y la afectividad entre extraños, el cual neutraliza la amenaza del anonimato e intenta abordar el espacio público reemplazando los valores cortesanos de la *civilité* impersonal (Elias, 1978). En el siglo XIX, las inquietudes acerca de las intimidades seductoras entre extraños anónimos hallaron su expresión simbólica en la agorafobia femenina (Sontag, 1978). A medida que las mujeres de las clases medias se introducían en la sociedad pública en el siglo XX, con la creciente demanda de trabajo en la crisis, en tiempo de guerra, del capitalismo occidental, los "padecimientos femeninos" se volvieron más y más representativos y simbólicos de las ansiedades en torno a la apariencia del cuerpo. Por ejemplo, las prácticas dietéticas ya no estaban dirigidas a controlar las pasiones en un marco religioso-médico; ahora son auxiliares para la autorrepresentación, en un contexto en donde no se espera ya que el envejecimiento excluya nuestra capacidad para presentar una buena cara.

La representación

En las sociedades premodernas la persona se encontraba alojada en la *persona,* una máscara pública que era impersonal y objetiva (Mauss, 1979). La personalidad estaba objetivada en las señas externas del *status* y la insignia. En tiempos feudales, el carácter de persona y la dignidad llegaron a residir en el escudo de un hombre, lo que era un privilegio que indicaba la posición de clase. Con el desarrollo del sobretodo, el lambrequín y el yelmo cerrado, los signos heráldicos llegaron a significar distinción y constituyeron marcas de identificación de la persona así como del *status* (Fox-Davies, 1909). En dicha sociedad, el valor moral de una persona estaba contenido en la noción de "honor" que se hallaba inscrita en los roles institucionales, de tal manera que los símbolos personales y sociales coincidían. Este mundo del honor fue transformado por el desarrollo del capitalismo. En Inglaterra, la aristocracia fue ampliamente desmilitarizada hacia el siglo XVII y, con el movimiento en favor del establecimiento de cercas, se convirtió en una clase agraria capitalista: "Las idiosincrasias de la clase terrateniente inglesa en la época del absolutismo, en consecuencia, debían estar históricamente entrelazadas: era desusadamente civil en el fondo, comercial en la ocupación y plebeya en rango" (P. Anderson, 1974, p. 127). El concepto jerárquico del honor por herencia fue reemplazado de forma gradual por la noción del caballero como producto de la educación. La "gente honorable" era urbana, comercial y no militar; su *status* era adquirido, pero el origen comercial era revestido con la cultura de una educación privada (Ossowska, 1971). Con el desarrollo del capitalismo, las diferencias formales fundadas en el *status* en un sistema jerárquico han sido abatidas, al menos en principio, por las diferencias de mérito y de logros, de modo que la valía personal ya no puede encontrarse investida en signos externos. En la práctica, los símbolos de *status* que denotan el merecimiento personal —en la vivienda, el habla, el vestido y otras pautas de consumo— persisten, pero estos símbolos no son derechos exclusivos con el respaldo de una investidura legal. El *status* moral personal se ha vuelto más variable, abierto y flexible; en la actualidad, la personalidad moderna posee dignidad en vez de honor: "El concepto del honor implica que la identidad se encuentra en esencia, o por lo menos considerablemente, unida a los roles institucionales. El concepto moderno de dignidad, en contraste, implica que la identidad es

en esencia independiente de los roles institucionales" (Berger, 1974, p. 84). El yo no está más localizado en la heráldica, pero tiene que constituirse constantemente en las interacciones cara a cara, pues el consumismo y el mercado de masas han liquidado, o cuando menos empañado, los signos exteriores de la diferencia social y personal.

La extensión del privilegio y la expansión de los mercados de consumidores masivos han facilitado la desaparición de los signos atributivos de valor personal. A pesar de que las diferencias jerárquicas en el trabajo tienen una gran importancia para el *status* personal, el entretenimiento masivo y el mercado del ocio se hallan relativamente libres de la exclusión social basada en la clase. La comercialización del deporte ha rebajado las tradicionales diferencias de clase, tanto entre las actividades deportivas particulares como al interior de ellas mismas. En las formas de ocio, la universalidad de los *jeans* y las *T-shirts* no suprimen las distinciones de clase, pero sí las disfraza con la informalidad del vestido. Las variaciones entre las sociedades son a todas luces importantes. El bombín inglés aún es simbólico de clase y personalidad, mientras que el dintel australiano impone un cierto igualitarismo estilístico: "Hay un sentido real en el cual la ausencia de marcas claramente visibles y no ambiguas de *status* inferior ha vuelto la observancia de un sistema omnímodo de deferencia casi imposible de mantener fuera de la situación laboral inmediata" (Parkin, 1979, p. 69). El yo y su representación llegan a ser dependientes del estilo y de la moda, más que de los símbolos fijos de clase o del *status* jerárquico. El espacio urbano se convierte en una arena de competencia para los conflictos representacionales fundados en las modas y estilos de vida comercializados. Hay un sentido en el cual el yo se convierte en una mercancía con un empaque apropiado, debido a que ya no nos definimos a nosotros mismos exclusivamente en términos de sangre o de crianza.

Este mundo del yo en actuación ha sido teóricamente encapsulado en un grupo de corrientes de la sociología norteamericana, en particular en el llamado interaccionismo simbólico. La conciencia sociológica de la nueva estructura de personalidad de la sociedad del consumidor puede hacerse retroceder hasta un conjunto de textos clásicos. El concepto del yo social en la tradición norteamericana de la sociología es sugestivo del espacio desnudo de la sociedad del consumidor. En *Human Nature and the Social Order*, Cooley (1964) habla del "yo espejo", el cual no puede existir al margen de la mirada de los otros; nuestra apariencia en el espejo

de las respuestas de los otros era vista no sólo como el fundamento de la estima personal, sino como constitutiva del yo. En el interaccionismo social, el yo y nuestra apariencia pública no se hallan tan conectados como fundidos (G. Stone, 1962). La importancia del yo representacional puede observarse en el "hombre organización" de Whyte (1956), la "personalidad orientada al mercado" de Fromm (1941) y la "personalidad dirigida a los otros" de Riesman (1950). La tradición culmina en el debate contemporáneo acerca de la "personalidad narcisista" (Lasch, 1979). El motivo de estos comentarios sobre la vida norteamericana es en esencia rousseauista: "los Estados Unidos suburbanos producen lo que Riesman llamó la "muchedumbre solitaria", dentro de la cual las acciones egoístas se encastillan en una falsa intimidad. Mi argumento consiste en que estos textos son a la vez diagnósticos y sintomáticos: atrapan la enfermedad social de la intimidad autoveneradora, al mismo tiempo en que también la expresan. Este rasgo de la sociología norteamericana encontró su epítome en el compendio realizado por Goffman de los conceptos interaccionistas: "labor facial", "deferencia y proceder", "estigma" y "juegos de expresión" (Goffman, 1968; 1970; 1972).

La obra más influyente de Goffman fue *The Presentation of Self in Everyday Life* (1969). En la sociedad goffmanesca, las relaciones sociales constituyen un escenario, sobre el cual el actor social representa una obra, ya sea individualmente o en compañía de un equipo. Estas actuaciones sociales se encuentran amenazadas por la posibilidad del fracaso perpetuo; las representaciones pueden desbaratarse por el olvido de líneas, la turbación, la información equivocada y la discrepancia. El orden ritual de los encuentros cotidianos es precario y se halla urgido de reparación constante. En términos del problema hobbesiano del orden, los actores sociales están primordialmente motivados por la autoestima y por el deseo de mantener su "rostro" a toda costa; el orden existe en la medida en que los actores sociales se esfuerzan por evitar la estigmatización y la perturbación en las reuniones públicas. La vida social es un juego en el que casi no hay lugar para la confianza, ya que toda acción humana consiste simplemente en aparentar y contraaparentar. La sobrevivencia en este competitivo mundo del espionaje social depende sólo de la habilidad para seleccionar el conjunto más ventajoso de tácticas interpersonales. El modelo dramático de Goffman, por consiguiente, es un modo de comprender a la nueva clase media y un reflejo de sus valores:

> El modelo dramático refleja al nuevo mundo, en el que un estrato de la clase media no cree ya más que el trabajo arduo es provechoso o que el éxito depende de la consagración diligente. En este nuevo mundo hay un agudo sentido de la irracionalidad de la relación entre los logros individuales y la magnitud de la recompensa, entre la contribución real y la reputación social. Este es el mundo de la bien cotizada estrella de Hollywood y del mercado de valores, cuyos precios guardan muy poca relación con sus ganancias. (Gouldner, 1971, p. 381.)

La sociedad como un teatro es, en consecuencia, la visión que Rousseau tenía del *amour-propre* urbano llevada a su conclusión lógica: una sociedad en la cual la realidad llega a ser del todo representacional.

El éxito social depende de la capacidad para manipular el yo por conducto de la adopción de habilidades interpersonales adecuadas, y el triunfo depende de manera fundamental de la presentación de una imagen aceptable. El manejo de la imagen y la creación de imágenes se vuelven decisivos, no sólo para las carreras políticas, sino en la organización de la vida diaria. A su vez, las imágenes de éxito demandan cuerpos exitosos, los que han sido entrenados, disciplinados y dispuestos para acrecentar nuestro valor personal. Un nuevo sector de servicios compuestos por dietistas, cosmetólogos y cirujanos plásticos ha hecho erupción para aumentar las profesiones existentes orientadas al funcionamiento corporal, las cuales incluyen la odontología, el peinado y la quiropodia. En la clase administrativa, con el fin de tener éxito, también es importante parecer un triunfador, pues el cuerpo del administrador es simbólico de la corporación. La nueva ética del atleticismo administrativo es, por ende, la versión contemporánea de la ética protestante, pero, acariciada por los vientos del consumismo, esta ética se ha difundido a través de todo el sistema de clases como un estilo de vida que debe ser emulado. El cuerpo mercantilizado se ha convertido en el foco de una industria para mantenerse en forma, reforzada por las dietas a base de fibras, los centros de recreo, los manuales para adelgazar y los deportes al aire libre. El capitalismo ha mercantilizado el hedonismo y ha acogido al eudemonismo como un valor central:

> La "revolución en los modales y las costumbres", que tomó forma en los veintes, cuando el capitalismo empezó a dejar atrás su subordinación a la ética del trabajo, ha erosionado la autoridad familiar, debilitado la represión sexual, y ha establecido en su lugar una permisiva

> moralidad hedónista tolerante de la expresión personal y la realización del "potencial creativo". (Lasch, 1978, p. 45.)

El nuevo hedonismo, empero, posee rasgos peculiares. No es contencioso, encaja a la perfección con los requerimientos de mercado del capitalismo avanzado; se encuentra bastante sesgado hacia la nueva clase media; y también es compatible con el ascetismo. La fascinación hedonista con el cuerpo existe para realzar la actuación competitiva. Trotamos, adelgazamos y dormimos, no por el disfrute intrínseco, sino para mejorar nuestras oportunidades en el sexo, el trabajo y la longevidad. El nuevo ascetismo de las relaciones sociales de competencia existe para provocar el deseo; un deseo que se encuentra subordinado a la racionalización del cuerpo como el triunfo final del desarrollo capitalista. La obesidad se ha vuelto irracional.

Toda enfermedad es enfermedad social. En un nivel trivial, sabemos que la tensión nerviosa es un elemento importante en la etiología de muchas enfermedades crónicas, y que es el producto de los ritmos temporales de las sociedades modernas: la tensión social resulta en úlceras pépticas (Dossey, 1982). Asimismo, la enfermedad tiene consecuencias sociales en la forma de desempleo y de trastornos domésticos, pero en un nivel más fundamental, los procesos sociales constituyen la enfermedad, la cual es una clasificación médica de una diversidad de signos y síntomas (King, 1954). El significado de la enfermedad refleja las inquietudes sociales acerca de las pautas de conducta social que se estiman aceptables o diferentes con respecto al punto de vista de los grupos sociales dominantes. Se ha sostenido que el onanismo y la espermatorrea eran categorías médicas que expresaban las ansiedades de los padres cuya autoridad sobre los subalternos estaba siendo cuestionada por los nuevos ordenamientos sociales. La histeria era una metáfora de la subordinación social de las mujeres, en especial de las mujeres de clase media que estaban intentando manifestar su independencia individual por medio del empleo profesional. La agorafobia simbolizaba la incertidumbre del espacio urbano; el miedo al espacio abierto mantuvo a las mujeres en casa, pero también confirmó la capacidad económica del marido para conservar una esposa domesticada. Si es correcto el argumento de que en el capitalismo tardío tiene lugar, para el individuo, una crisis representacional del manejo de sí mismo, entonces podríamos esperar, sobre todo en las mujeres, el surgimiento de una enfermedad de representación. En la metáfora dramática

de Goffman, la enfermedad característica de las mujeres debe vincularse con las ansiedades del trabajo facial; es la anorexia nerviosa la que de manera más dramática expresa las ambigüedades del sexo femenino en las sociedades occidentales contemporáneas. Si bien sería fútil negar que la anorexia posee rasgos psicológicos y fisiológicos, ésta también posee una compleja etiología sociológica y es profundamente expresiva de la visión moderna de la belleza como delgadez (Polhemus, 1978).

Aun cuando he intentado separar ciertas enfermedades en términos de reproducción, restricción, regulación y representación, las enfermedades de las mujeres tienen una cosa importante en común: ellas son, por lo menos sociológicamente, producto de la dependencia. La enfermedad femenina —histeria, depresión, melancolía, agorafobia, anorexia— es, en última instancia, la expresión psicosomática de ansiedades emocionales y sexuales que se forman en la separación del mundo público de la autoridad y el privado mundo del sentimiento (Heller, 1979). La demencia masturbatoria y la histeria no son "enfermedades", sino conductas desviadas que exhiben una crisis de postergación: el problema de aguardar la madurez en la transición de una familia a otra. La agorafobia y la anorexia son expresivas de la angustia del espacio congestionado. El agorafóbico sufre del patriarcado protector; el anoréxico de la protección de los padres en los confines de la familia privatizada. Como categorías diagnósticas, estas enfermedades también manifiestan las inquietudes masculinas en torno a la pérdida de control sobre los subordinados: una mujer dejaba el hogar para trabajar y se hallaba supuestamente expuesta a las seducciones públicas.

El problema hobbesiano del orden se basaba históricamente en un concepto unitario del cuerpo. El contrato social tenía lugar entre los hombres que, en virtud de un interés en la autopreservación, cedían sus derechos individuales al Estado, el cual existía para hacer cumplir la paz social. No obstante, el régimen de la sociedad política también exige un régimen de cuerpos, y en particular un gobierno de los cuerpos, los cuales están definidos por su multiplicidad y diversidad. El problema hobbesiano es de manera clara un análisis de la relación apropiada entre deseo y razón, o más exactamente, entre la sexualidad y la racionalidad instrumental. A su vez, este problema puede reformularse como la adecuada relación entre los hombres, en tanto portadores de la razón pública, y las mujeres, como encarnaciones de la emoción privada. Cuando se expresa de este modo, es heurísticamente

útil identificar cuatro subproblemas dentro del problema general del orden. El valor del modelo es que atrae la atención hacia el hecho de que todas las estructuras sociales que institucionalizan la desigualdad y la dependencia son discutidas en el nivel de una micropolítica de la desviación y la enfermedad. Debido a que el cuerpo es la más potente metáfora de la sociedad, no es sorprendente que la enfermedad sea la metáfora más prominente de la crisis estructural. Toda enfermedad es desorden: metafórica, literal, social y políticamente.

V. PATRIARCADO: EL CUERPO DE EVA

La desobediencia primera de los hombres, y el fruto
de ese árbol prohibido, cuya mortal prueba
trajo la muerte al mundo, y todo nuestro infortunio,
con la pérdida del Edén
MILTON, *El Paraíso Perdido,* Libro I

MI ARGUMENTO consiste en que cualquier sociología del cuerpo ha de tratar, en última instancia, sobre la naturaleza de la división sexual y emocional del trabajo. La sociología del cuerpo se vuelve, de manera fundamental, un estudio sociológico del control de la sexualidad, específicamente, de la sexualidad femenina por los hombres que ejercen el poder patriarcal. Hay dos explicaciones convencionales de la subordinación social de las mujeres, las que, al examinarse más de cerca, se convierten en realidad en un solo argumento. La primera puede ser llamada el argumento de naturaleza/cultura y la segunda, el argumento de la propiedad. Una explicación feminista de la universalidad del patriarcado como sistema de relaciones de poder de los hombres sobre las mujeres es la de que, debido a su papel reproductivo en las sociedades humanas, las mujeres están más asociadas con la naturaleza que con la cultura, y de ahí que tengan un *status* presocial o subsocial. Las mujeres, por así decirlo, no han llevado a cabo la transición de la animalidad a la cultura, ya que aún se encuentran atadas a la naturaleza en virtud de su sexualidad y fertilidad. La universalidad del *status* subordinado de las mujeres en la sociedad, en consecuencia, se explica por la universalidad de las funciones reproductivas de las mujeres. La subordinación de las mujeres no es en esencia producto de la fisiología, sino de la interpretación cultural de la reproductividad femenina como algo que denota un vínculo irrompible con la naturaleza. La distinción entre "naturaleza" y "cultura" es un producto cultural. Es un esquema clasificatorio que coloca a las mujeres en una categoría "natural" inferior, y a los hombres en una categoría "social" superior.

EL ARGUMENTO DE NATURALEZA/CULTURA

El resultado de esta asociación con la naturaleza es que a los hombres se les considera liberados de las funciones naturales, con

el fin de que se hagan cargo de las actividades de *status* superior, es decir, de la creación de un entorno cultural, simbólico (Ortner, 1974). En esta división del trabajo, los hombres crean símbolos durables, mientras que las mujeres reproducen cuerpos perecederos. Los roles sociales de las mujeres, como consecuencia, llegan a ser vistos como inferiores a los roles sociales desempeñados por los hombres. El paso final en el razonamiento es que las mujeres son ubicadas e instruidas en una estructura psíquica ("instintos maternales", "afecto" y "emociones") que se opone tajantemente al espacio psíquico ("razón", "razonabilidad" y "confiabilidad") de los hombres. Esta dicotomía entre razón y deseo es luego asociada con otra dicotomía entre los espacios público y privado, de tal manera que las mujeres ocupan el doméstico mundo de las emociones y los afectos privados.

El argumento de naturaleza/cultura es bastante convincente y ofrece en efecto una explicación verosímil de la universalidad de la dominación patriarcal de los hombres sobre las mujeres. El argumento, sin embargo, tiene una serie de dificultades. En las sociedades premodernas, el patriarcado implica de forma típica el ejercicio del poder por los varones adultos sobre las mujeres, los niños y otros hombres dependientes. En el patriarcado del Antiguo Testamento, el patriarca tribal dominaba tanto a sus esposas como a sus hijos. Para tomar un ejemplo más contemporáneo, Crapanzano (1973) proporciona un interesante análisis de las ambigüedades en el *status* social de los hombres jóvenes en un contexto norafricano. Si bien los hombres dominan a las mujeres, también es el caso que los padres dominan a sus hijos. Ya que la identidad masculina se concibe en términos de potencia sexual, poder sobre las mujeres y dominio político, los hombres solteros son encajonados en roles sociales dependientes, los que en muchos respectos son paralelos a los roles femeninos. La consecuencia de esta ubicación social es que los hombres jóvenes poseen una personalidad casi femenina. Las enfermedades psicosomáticas que estos jóvenes experimentan son simbólicas de su *status* social incierto y son interpretadas como consecuencias de la posesión espiritual por demonios femeninos (*jinn*). En términos empíricos, es difícil separar el patriarcado de la gerontocracia, esto es, la predominancia política de los hombres ancianos sobre los miembros familiares de todas las generaciones y sexos. La historia primitiva de la Norteamérica colonial constituiría un ejemplo más del empleo de una ideología de patriarcalismo bíblico para afianzar un sistema de

gobierno gerontocrático (Fischer, 1977). Una solución para el argumento de naturaleza/cultura sería sostener que los hombres dependientes, junto con las mujeres, son identificados con la naturaleza, pero semejante solución debilitaría la nitidez original de la tesis. Además, sería difícil ver en qué sentido los hombres jóvenes se hallan cerca, o son parte, de la naturaleza.

Una segunda debilidad del argumento es precisamente su generalidad (McDonough y Harrison, 1978). No es fácil creer que las sociedades han interpretado intemporal y universalmente a las mujeres a partir de la *misma* dicotomía naturaleza/cultura. Una alternativa a esta dicotomía era, por ejemplo, la noción de que las mujeres eran creaciones no naturales o monstruosas, y que, por consiguiente, se ubicaban en alguna parte entre la naturaleza y la cultura. Aristóteles consideraba a las mujeres como desviaciones en la naturaleza, pero esta visión aristotélica a menudo fue llevada más lejos para sugerir que las mujeres eran monstruos al margen de la naturaleza (MacLean, 1980). Todavía más, no es siempre el caso que las mujeres sean consideradas como especialmente importantes en la reproducción. Más tarde ampliaré este punto, pero es interesante señalar que en uno de los textos medievales más sobresalientes sobre la reproducción —*De formatione corporis humani in utero,* de Giles de Roma— es específicamente negado que la mujer tenga algún papel activo en la producción de hombres. Es la simiente masculina la única fecunda (Hewson, 1975). Si no se pensaba que las mujeres eran relevantes en la reproducción, ¿cómo podía pensarse que estuvieran próximas a la naturaleza?

La tercera debilidad del argumento de naturaleza/cultura es que, si bien puede explicar los orígenes de las actitudes patriarcales, es difícil ver cómo podría dar cuenta del sostenimiento y la continuidad de estas actitudes. La dicotomía naturaleza/cultura se vuelve cada vez más imprecisa y remota en las sociedades caracterizadas por la urbanización, la secularización y la medicina científica. La "naturaleza" es continua y eficazmente incautada por las culturas modernas. Los avances en la tecnología genética —trasplante de embriones, bancos de esperma, inseminación artificial, esterilización, anticoncepción e histerectomía profiláctica— significan que la cultura interviene de forma masiva en los procesos naturales. En realidad, lo que se consideraría como "reproducción natural" se hace cada vez más incierto y, en última instancia, la reproducción puede pasar por completo del reino de la naturaleza al dominio de la cultura. Las mujeres son separadas progresiva-

mente de la "naturaleza" por medio de la intervención de la "cultura" en el proceso reproductivo.

El argumento de la propiedad

El argumento de la propiedad sugiere que las actitudes patriarcales son un afloramiento ideológico de un requisito económico más básico, que es la distribución regular de la propiedad a través de herederos legítimos. Detrás del patriarcado yace el problema de la paternidad, es decir, el flujo de la propiedad entre las generaciones con arreglo a la herencia masculina. Este control de la riqueza por medio del parentesco exige el control de las esposas así como el de los hijos. El argumento de la propiedad es entonces más pertinente para la explicación del patriarcado como, simultáneamente, el control de las esposas y el control de los hombres dependientes. En las sociedades premodernas, las mujeres son contempladas como una amenaza potencial a la solidaridad del grupo de parentesco, pues no puede haber una garantía absoluta de que los hijos que ellas paren pertenecen realmente al grupo. En virtud de la presencia del tabú del incesto, los hombres no pueden tomar esposas de su parentela inmediata. Debido a que las mujeres son intercambiadas entre las familias, la paternidad real de los hijos se halla siempre abierta a un margen de duda. Como mostraré en breve, la práctica de sacrificar todos los varones primogénitos es al menos una solución a esta cuestión de la progenie legítima. Este razonamiento asume, reconocidamente, la prominencia de la paternidad biológica sobre la social, pero la importancia de la paternidad biológica "verdadera" aparece como una respuesta social al requisito de la distribución de la propiedad sin competencia por parte de una variedad de pretensores, los cuales pueden no ser miembros genuinos de la familia. En una situación de escasez económica, la cohesión de la familia y el control de ésta sobre la propiedad se acrecientan por la ausencia de rivalidades sexuales y disputas en torno a la paternidad y la legitimidad:

> En ninguna parte hallamos la promiscuidad sexual no regulada y amorfa dentro de la casa, aun cuando las relaciones sexuales entre hijos de una misma pareja son una institución reconocida; cuando menos en ningún lugar sobre bases normativas... La subsecuente elaboración normativa ocurrió evidentemente en interés de la solidaridad protectora y la paz doméstica frente a las envidias... Como

> norma, entonces, un hombre adquiere derechos sexuales exclusivos sobre una mujer cuando él la lleva a su casa o entra en la de ella, si es que sus medios son insuficientes. (Weber, 1978, vol. I, p. 364.)

Las actitudes patriarcales hacia las mujeres y el control sexual sobre ellas son ordenamientos políticos e ideológicos que se basan en la distribución de la propiedad a través de formas particulares de relaciones de parentesco. Empero, el patriarcado como relación de poder se extiende asimismo sobre los hombres más jóvenes (en especial, los hijos primogénitos), cuya sexualidad debe ser controlada en aras de la solidaridad familiar y la estabilidad económica. Sobre esta base, es claro que estos dos argumentos acerca de la universalidad del patriarcado podrían combinarse, pues la asociación de las mujeres con la naturaleza (y, en consecuencia, con un *status* inferior) se convierte entonces en el fundamento de la legitimación del control patriarcal de la propiedad.

Religiones patriarcales

Las ideologías relativas al carácter "natural" de las mujeres o a su necesidad de protección pueden abordarse como recursos sociales que son movilizados por grupos sociales, en especial por las *élites* gerontocráticas, para subordinar a las mujeres, los niños y los hombres jóvenes en interés de las relaciones de propiedad. Estas relaciones de propiedad al interior de la familia tradicional constituyen la base económica de la ideología sexual y el poder interpersonal. Es interesante que sea el cristianismo el que, en Occidente, ha dado forma al fundamento de las ideologías patriarcales tanto en el feudalismo como en el capitalismo primitivo (Abercrombie, Hill y Turner, 1980; Turner, 1983). Esta conexión entre la teología cristiana y el poder patriarcal ha sido con frecuencia señalada. Por ejemplo,

> La ideología cristiana ha contribuido no poco a la opresión de la mujer... [las mujeres] sólo podían tener un lugar secundario como participantes en el culto; las "diaconisas" tan sólo estaban autorizadas para desempeñar tareas tan seglares como el cuidado de los enfermos y la asistencia a los pobres. Y si el matrimonio era tenido como una institución demandante de la fidelidad mutua, parecía obvio que la esposa debía hallarse subordinada por completo a su marido. (De Beauvoir, 1972, p. 128.)

La "religión patriarcal", por consiguiente, ha sido considerada

como un principio fundamental para la socialización de las mujeres en roles serviciales y sumisos (Millett, 1977; Seltman, 1956). Si bien hay bastante justificación para esta interpretación, aun en las sociedades contemporáneas (Mercer, 1975), es importante admitir que el paternalismo y el patriarcado son sistemas de creencias y prácticas localizados en la dinámica de estructuras familiares particulares, y que estas familias se hallan determinadas por requisitos económicos singulares. A menos que se adopte esta posición, el patriarcado aparece como una esencia universal que flota en el aire y que no puede ser, por decirlo así, sujetada sociológicamente. Es igualmente importante reconocer que la doctrina cristiana fue el producto de varias tradiciones bien diferentes, las cuales no cristalizaron de forma plena en una visión coherente del patriarcado hasta la institucionalización de la teología casuística en los siglos XIII y XIV.

La visión cristiana de las mujeres surgió de tres fuentes: el judaísmo antiguo, la secta esenia y la cultura griega. La sociedad judía en tiempos del Antiguo Testamento era una confederación de tribus, enlazadas por medio de un pacto con el único Dios Yavé. Las tribus judías eran grupos de familias que reclamaban la descendencia real o ficticia con respecto de un ancestro o patriarca. Estas familias a menudo eran polígamas. En Jueces y en el Deuteronomio, se reconocía como un hecho legal que los hombres adquiriesen muchas esposas y concubinas dentro de la familia. En periodos posteriores, el Talmud intentó fijar el número de esposas apropiado para las diferentes clases; a los reyes les era permitido hasta dieciocho, mientras que un súbdito tenía sólo cuatro (Vaux, 1961). El papel principal de la esposa consistía en ser fructífera y multiplicarse, y, en consecuencia, parte de la presión para conseguir más esposas se asociaba con la infecundidad o la baja fertilidad. De manera similar, una esposa que pariera sólo niñas sería considerada insatisfactoria. Una mujer soltera se hallaba bajo la autoridad de su padre, así como la casada se encontraba bajo la autoridad del marido. El esposo era el amo (*ba' al*) de la esposa en el mismo sentido en que aquél era el *ba'al* de los campos. Es claro, pues, que las mujeres, en tanto cuerpos productivos, eran posesiones del jefe de familia, junto con otras posesiones: sirvientes, bueyes, asnos y lugar de residencia. Aunque las mujeres tenían un *status* menor dentro del grupo, eran fundamentales para la reproducción de la familia y la tribu. Además, puesto que la tribu tenía un *status* sagrado dentro del contrato legal con Dios, la "pureza" de la reproducción en el grupo llegó a depender

de la pureza de las mujeres. Con la disolución de la confederación y con la diáspora del pueblo judío, esta exigencia de reproducción judía pura fue de hecho acrecentada. En esencia, ser judío era tener una madre judía (Yuval-Davis, 1980).

La coherencia moral de la tribu era la garantía de su solidaridad social y estas condiciones estaban enraizadas en la pureza sexual y la fidelidad de las mujeres. No es de sorprender, entonces, que la regulación de las mujeres fuera estricta hasta el punto de la brutalidad. El adulterio entre un hombre y una mujer casada era un crimen de propiedad, esto es, una violación de los derechos de propiedad del marido injuriado. Semejantes crímenes eran castigados con la muerte por apedreamiento o incineración. No obstante, mientras que hombres y mujeres eran alentados a ser fieles, se consideraba que el hombre que tomaba una prostituta estaba disipando su fuerza y riqueza, más que su valor moral, ya que la prostitución no constituía una invasión de los derechos de propiedad. Este sistema de normas religiosas para el gobierno de los cuerpos de las mujeres daba expresión a tres intereses de grupo: la perpetuación de la línea familiar, la conservación de la propiedad doméstica y la preservación del patrimonio ancestral. Estos tres intereses dominaron de modo necesario las actitudes judías hacia los niños. La esterilidad en las mujeres se juzgaba como un castigo divino y esta noción se combinó con la creencia de que los hijos varones numerosos eran un símbolo de poder patriarcal. Entre los vástagos masculinos, el hijo de mayor edad era el más importante, pues éste se convertiría en la cabeza de la familia y heredaría la porción principal de la propiedad familiar. En varios momentos en el Antiguo Testamento, el principio de primogenitura fue anulado por el favoritismo: Abel y Caín, Jacob y Esaú. En la historia bíblica de José y la túnica de muchos colores observamos en funcionamiento al principio de últimogenitura (la herencia a través del hijo varón nacido en último lugar), en donde José era el hijo de la vejez de Jacob. Estos casos, sin embargo, fueron excepciones a la regla general de preferencia por los varones primogénitos.

Este sistema de primogenitura bajo la dominación patriarcal realmente demandó la confianza en la paternidad legítima, la que con frecuencia era difícil de asegurar. En una sociedad en donde los hechos precisos de la concepción, la gestación y la reproducción no eran claramente comprendidos, había siempre una duda "razonable" en relación a la paternidad del hijo primogénito. El patriarca no podía estar del todo cierto de que las esposas que ingre-

saban a la familia como jóvenes desposadas, y que provenían de otras familias, no se encontraban ya preñadas. En tal caso, "su" hijo, de hecho, lo sería de alguien más. En consecuencia, sería posible para otro jefe de familia reclamar derechos sobre la propiedad, como padre biológico. Los temas de la paternidad y el infanticidio eran, por consiguiente, fundamentales en gran parte de la mitología del mundo del Antiguo Testamento. La historia del patriarca Abram suministra, en muchos respectos, un compendio de estos temas. Sarai, la esposa de Abram, no podía tener hijos a causa de su infecundidad, y en cambio ofreció a su criada egipcia Hagar como concubina, a través de la cual Abram fue el padre de un hijo llamado Ismael. Dios hizo enseguida un pacto con Abram y este contrato fue simbolizado por la circuncisión de este último y de todos los hombres de la tribu. Abram y Sarai cambiaron sus nombres a Abraham y Sara. Además, el pacto fue validado por el hecho de que Sara, en extrema vejez, dio a luz un hijo llamado Isaac. Como prueba del convenio Dios instruyó a Abraham para que sacrificara a Isaac por medio del fuego, pero un ángel intervino una vez que Abraham había dado muestra de su voluntad de matar a su propio hijo. Con la muerte de Sara, Abraham tomó otra esposa, quien le dio muchos hijos.

La interpretación convencional del ritual de la circuncisión consistía en que éste era originalmente una iniciación al matrimonio, pero en el judaísmo se trataba de un signo de incorporación al grupo y, con ello, a la alianza con Yavé (Vaux, 1961). Puesto que "Abraham" significaba "el padre de una multitud", el rito de la circuncisión también representaba el deseo de otras tribus de unirse en un pacto con Dios y el pueblo de Israel (Epstein, 1959). El rito se convirtió en un signo de inclusión y de exclusión (Douglas, 1970). Hubo, sin embargo, una interpretación alternativa que sugería que la circuncisión era una alternativa simbólica al infanticidio. Ya que existía la sospecha de que los hijos varones primogénitos podrían haber sido el producto de encuentros sexuales anteriores al matrimonio, entre la esposa y otro padre, una solución a esta preocupación era sacrificar a todos estos vástagos. Se ha sugerido que la "esencia del judaísmo y el cristianismo es el dominio del impulso infanticida" (Bakan, 1974, p. 208). La circuncisión simbolizaba la matanza de los niños por medio del cuchillo; el bautismo, el ahogamiento en agua. En el rito de la circuncisión, los "hijos" de Yavé, en tanto que Padre del pueblo, eran aceptados en la comunidad y el impulso infanticida era reorientado, del mismo modo en que la intención de Abraham de

sacrificar a Isaac fue desviada hacia el carnero. En términos psicoanalíticos, la circuncisión era el reverso del complejo de Edipo y el tabú del incesto. Si bien la visión que Freud ofrece de la práctica religiosa en *Totem and Taboo* (1960) ha sido, con justeza, criticada (Breger, 1981; Wollheim, 1971), los datos clínicos de éste indican de manera importante la ambigüedad de las emociones y relaciones entre padre e hijo, justo en la medida en que el rito de la circuncisión señalaba veladamente la ambigüedad en la actitud de los patriarcas hacia los varones primogénitos.

Mi opinión es que una fuente de la ideología cristiana con respecto a las mujeres debe localizarse en la organización social judaica y en el ritual judío. En el cristianismo, el rito inclusionario de la circuncisión fue transferido al del bautismo, pero tuvo asimismo lugar una transferencia de simbolismo sacrificial y patriarcal. El Dios vengativo del Antiguo Testamento se transformó poco a poco en el misericordioso Padre de la Cristiandad, y los pecados de los hombres fueron borrados por Cristo, el Cordero del Sacrificio. Sin aceptar la aparente entrega de Freud a la idea del Pecado Original como un suceso histórico real, su interpretación de la mitología cristiana es interesante, si no es que plenamente convincente:

> En la doctrina cristiana, en consecuencia, los hombres estaban admitiendo de la manera más franca el prístino acto culpable, pues hallaron la más completa expiación del mismo en el sacrificio de este único hijo... Una religión del hijo desplazó a la religión del padre. Como una señal de esta sustitución, el antiguo alimento totémico fue revivido en forma de comunión, en la cual la agrupación de los hombres consumía la carne y la sangre del hijo —ya no del padre—, conseguían de este modo aquéllos la santidad y se identificaban con él. (Freud, 1960, p. 154.)

Tal como apunta Breger (1981), esta interpretación que hace Freud presenta un mundo en donde las mujeres se hallan extrañamente ausentes: es una sociedad de padres, hijos y hermanos, en la cual no se concede espacio a las madres, hijas y hermanas. Con el fin de entender el lugar de las mujeres en la mitología y la cosmología cristiana, tendremos que apartarnos de este antiguo mundo judaico para examinar la influencia de la secta esenia en el tratamiento cristiano del problema de la reproducción y la sexualidad.

Los esenios eran una secta ascética judía que existió durante el tiempo de Cristo y que llegó a su fin con la represión de la revuelta judía en 70 d.c. La comprensión contemporánea de la

importancia de esta secta ha sido posible en buena medida gracias al descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto en Qumran, entre 1947 y 1956 (Allegro, 1964; 1968; Dupont-Sommer, 1961). Estos manuscritos han dado lugar a varios acrimoniosos debates en torno a la relación entre la secta esenia y el cristianismo primitivo. La mayor parte de estos problemas no tiene relación con mi argumento. El quid de la cuestión es que la secta de Qumran, en sus enseñanzas y prácticas, anticipó una parte importante del núcleo doctrinal escatológico del cristianismo primitivo y, en particular, estableció una postura fundamentalmente negativa hacia las mujeres como obstáculos para la vida religiosa. El esenismo implicó la compartición de la propiedad comunal y el rechazo de la posesión individual como algo impío; contrajo un compromiso con la confraternidad de la raza humana, a la vez que expresaba un odio amargo en contra de sus enemigos inmediatos. Los esenios practicaban el bautismo y, mientras aguardaban en pureza comunal, oraban por la llegada del maestro de la Rectitud, que luchaba en contra del Perverso Sacerdote y el Hombre de la Falsedad a fin de conducir a la comunidad fuera del peligro y restaurar el reino de Dios. Durante el periodo de preparación para la venida del Mesías, la pureza de la comunidad dependía de una estricta regulación de las prácticas sexuales, y los manuscritos hablaban con dureza acerca de las tentaciones de la carne y el poder seductor de las mujeres. Los manuscritos sugerían que el *status* vil y peligroso de las mujeres tenía relación con su papel reproductivo y, por ende, con su proximidad a la naturaleza. En este respecto, los esenios tan sólo siguieron la tradicional idea judía de que la menstruación producía una impureza ritual. No obstante, ellos llevaron esta postura aún más lejos al considerar el celibato como una institución religiosamente dictada. La adopción del celibato por parte de Jesús, cuando menos enseguida de su recepción del Espíritu Santo, puede indicar la influencia del esenismo en la práctica cristiana. Una interpretación alternativa es que en la tradición religiosa judía se observaba, por lo general, que la profecía era incompatible con el matrimonio, ya que el profeta debía estar siempre listo para recibir el mensaje de Dios (Vermes, 1976). El esenismo y el judaísmo influyeron en la enseñanza cristiana primitiva en lo tocante a definir a las mujeres como peligrosas a causa de su impureza natural y en la idea de que éstas requerían una estrecha supervisión patriarcal en favor de la herencia legítima de la propiedad.

Esta visión negativa de las mujeres en el cristianismo primitivo

fue amplificada y mediada por el contexto griego de la teología de San Pablo, y por la recepción griega del Nuevo Testamento. La posición de Pablo ante las mujeres se ha comentado con frecuencia en la literatura feminista (Figes, 1970; Mercer, 1975). La discusión de la sexualidad y el matrimonio llevada a cabo por Pablo en la Primera Epístola a los Corintios se ha vuelto famosa como una ilustración del sexismo:

> Es bueno para un hombre no tocar a una mujer. Sin embargo, para evitar la fornicación, que cada hombre tenga su propia esposa, y que cada mujer tenga su propio marido... Digo por tanto a los solteros y a las viudas que sería bueno para ellos que permanecieran como yo. Pero si no pueden contenerse, que se casen: pues es mejor unirse en matrimonio que arder. (1 Corintios 7.)

De forma parecida, Pablo, al comentar los dones espirituales, en especial sobre el don de lenguas, recomendó que "las mujeres guarden silencio en las iglesias: pues no les está permitido hablar; solamente se les ha ordenado ser obedientes, tal como lo dice la ley" (1 Corintios 15). Una justificación para esta visión negativa de las mujeres se derivaba del mito de Adán, en el cual el origen de "todo nuestro infortunio" se atribuía a la desobediencia de Eva: "Puesto que Adán fue primero formado, luego Eva. Y Adán no fue engañado, sino que la mujer, al ser engañada, incurrió en delito" (1 Timoteo 2). Al elegir el celibato como el fundamento necesario para su vocación de apóstol, Pablo siguió una posición tradicional, según la cual las vocaciones religiosas eran incompatibles con el matrimonio; empero, Pablo extendió esta creencia a toda la comunidad. La justificación primordial del matrimonio se convirtió así en una defensa contra la fornicación, ya que era mejor unirse en matrimonio que arder. El matrimonio no era una actividad positiva en sí misma, sino más bien la última línea de defensa ante el deseo natural.

La visión judaica de las mujeres que se encontraba presente en la teología de Pablo se reforzó en el cristianismo primitivo por medio de la filosofía aristotélica. El cristianismo judaico, al igual que la secta esenia, se interesaba básicamente en la escatología, no en la retórica; pero luego de que el cristianismo se desarrolló en Grecia, éste se vio forzado cada vez más a expresar la creencia con el ropaje de la filosofía griega. Con el tiempo, la propia Iglesia cristiana se convirtió en una fuerza helenizante al difundirse a los centros urbanos comerciales del mundo mediterráneo. El cristianismo adoptó la lógica y la organización social del mundo

clásico, y, por ende, asumió su postura ante las mujeres. En la filosofía de Aristóteles, el valor moral de una persona estaba definido por su función en la sociedad y, puesto que él suponía que las mujeres eran fundamentalmente trabajadoras domésticas al igual que los esclavos domésticos, el valor moral de las mujeres se encontraba bastante por debajo del de los hombres (Okin, 1980). Debido a que la privacía del círculo doméstico era considerada como privación, en contraste con la libertad y la racionalidad de la esfera pública de la política, las mujeres fueron asociadas con la necesidad y el trabajo. Ser privado era ser despojado y, en consecuencia, las mujeres no eran del todo convenientes como compañeras de los hombres. Para entender este ordenamiento social es importante reconocer que la idea de contienda era central a la vida clásica. Los hombres tomaban parte en dos esferas competitivas del cuerpo (el deporte) y de la mente (la política): las mujeres no tenían lugar en ninguno. Como consecuencia, los hombres buscaban contactos fraternales a través de la homosexualidad o por medio del sistema de cortesanas (*hetairai*) (Gouldner, 1967). Así pues, la validación del yo masculino tuvo lugar al margen de la esfera doméstica, dejando a las mujeres encerradas en los roles sociales de servicio y de reproducción. Mientras que Pablo condenó a las mujeres al silencio a causa de su vínculo con la seducción, los griegos las extirparon del mundo del combate digresivo debido a que su carácter doméstico las privaba de la racionalidad pública.

A pesar de que bajo la ley romana la posición de las mujeres en la sociedad fue en cierto modo aliviada (Beauvoir, 1972), el cristianismo helenizado suministró una poderosa doctrina para legitimar la subordinación de las mujeres tanto en la sociedad como en la iglesia. Esta visión negativa de las mujeres estaba —como he sugerido— estrechamente enlazada con la naturaleza de la distribución de la propiedad dentro de la familia, lo que a su vez tenía que ver con los problemas de la paternidad. El intento de explicar la exclusión social de las mujeres en términos de su asociación con la naturaleza es secundario con respecto a estas determinaciones económicas y políticas. En el nivel de la teología, no obstante, el "problema" de las mujeres se formulaba en términos de la búsqueda de una solución racional a la salvación. Estas antiguas ansiedades en torno a las mujeres, que se produjeron a partir del mito de la seducción de Eva, se expresaron más y más en una teología intelectualizada y cada vez en mayor grado institucionalizada en el monasticismo, el celibato y en el monopolio sacerdotal. Las di-

ferentes religiones pueden ser concebidas como distintas prácticas salvacionales, pero cualquier intento riguroso de alcanzar la salvación debe, desde el punto de vista de Weber, incluir alguna solución a lo irracional, excluido o sublimado, pues de lo contrario éste entra en conflicto con la vía tanto mística como ascética hacia la salvación personal. Para Weber (1966, p. 239), el cristianismo "fue más lejos que las demás religiones en las limitaciones impuestas a la sexualidad permisible y legítima".

En ocasiones se ha sugerido que este problema de la sexualidad en el cristianismo partió a la personalidad femenina en mitades diametralmente opuestas: o la ramera o la madre pura. Igualmente, el cristianismo fracturó al amor en *agape* o *eros*:

> En la religión cristiana hállase lo que equivale a una total separación del amor espiritual y físico, una renunciación a la sexualidad que es casi homosexual en su evocación sentimental de la figura de la madre pura y en su insistencia en la unión y la camaradería de un selecto grupo de hermanos, los doce Apóstoles. (Figes, 1978, p. 55.)

Sería más correcto decir que en la Cristiandad surgió una división de la actividad reproductiva, la cual separó a la sociedad en una *élite* que renunció a la sexualidad y la masa que sobrellevó la carga de la reproducción. Esta división se oponía al sexo, puesto que tanto los monjes como las monjas se convirtieron en virtuosos del amor espiritual. Con ella se desarrolló una relación de intercambio entre esta *élite* espiritual y la masa que soportaba el mal necesario de la reproducción. La *élite* desempeñó una labor espiritual en nombre de los que se hallaban atrapados en los deberes de la carne. Estos deberes vicarios de la *élite* espiritual compensaban los peligros de la reproducción que, si bien era necesaria, también satisfacía al deseo.

El sistema feudal

No obstante que esta división suministró una "solución" a la necesidad de la reproducción, el sistema ortodoxo de la enseñanza moral cristiana nunca se adecuó completamente a las demandas demográficas y sociales de la reproducción familiar entre la clase dominante. Esta falta de ajuste perfecto se halla bien ilustrada por los requerimientos del feudalismo. En el sistema feudal, la acumulación de la propiedad de tierras presupuso un sistema de exitosas alianzas matrimoniales y la continuidad de la propiedad

de padre a hijo. A su vez, este sistema fue secundado por la presencia de una poderosa doctrina de la conducta sexual en la enseñanza católica medieval. La estabilidad de la herencia, ya sea bajo la primogenitura o la unigenitura, estaba respaldada por la enseñanza religiosa que exigía la castidad femenina, la virginidad en las hijas, la piedad filial y la sumisión entre los vástagos no privilegiados. El sistema feudal, a la vez que demandaba esposas puras, también requería la fertilidad máxima para garantizar la sucesión masculina. En muchos respectos, el catolicismo respondió ideológicamente a ambas exigencias por medio de la exaltación de la idea de la madre pura, al tiempo en que también promovía el imperativo bíblico "id y multiplicaos". La confesión regular de las mujeres y el requisito del control sacerdotal por medio de la confesión, que se desarrollaron de forma veloz en el siglo XIII, proporcionaron un enérgico aparato religioso para la supervisión de las mujeres aristocráticas por parte de los señores, vía la intermediación del sacerdote (Foucault, 1981). La meta primordial de la confesión era proteger la creencia y la práctica ortodoxas de la herejía; la reforma del confesionario en el siglo XIII formó parte de una más amplia reorganización de la Iglesia, la cual se hallaba en peligro a causa de una variedad de herejías y controversias. La confesión buscaba producir la coherencia y la estabilidad públicas por conducto de la acción interna del "tribunal de la conciencia" individual (Hepworth y Turner, 1982). Si bien estas reformas confesionales pueden no haber tenido el efecto deseado en la población como un todo, las mujeres dentro de la clase dominante estuvieron especialmente "expuestas" a la dirección espiritual del padre confesor. La completa estructura ritualista y litúrgica de la Iglesia confirió apoyo formal a la teología moral de la iglesia católica, lo cual, en el nivel de la familia feudal, fomentó la sumisión femenina combinada con la fertilidad máxima. En principio, podría pensarse que la educación sexual católica en la Edad Media, por tanto, era perfectamente compatible con los requerimientos económicos del feudalismo.

Había, sin embargo, dos problemas permanentes en el sistema feudal de uniones monógamas y de herencia por primogenitura que se hallaban en conflicto con la enseñanza religiosa ortodoxa. Como hemos visto, bajo el sistema polígamo del patriarcado del Antiguo Testamento las esposas estériles no presentaban mayor dificultad, ya que éstas podían ser reforzadas con otras mujeres. La monogamia en el feudalismo representaba una amenaza para el patrimonio en el caso de esposas infecundas, esposas que pro-

ducían hijas, o en situaciones en donde los vástagos masculinos morían antes que sus padres. Como resultado, el sistema matrimonial del medievo tendió a producir dos modelos encontrados de organización familiar: los sistemas eclesiástico y laico (Duby, 1978). La importancia del sistema laico era que permitía el repudio de las esposas estériles; estos desconocimientos eran a menudo legitimados por dudosas apelaciones a uniones incestuosas. Hubo, como resultado, un conflicto entre la importancia económica de las esposas fértiles y las exigencias religiosas de la monogamia y la fidelidad de por vida. Por consiguiente, la ideología religiosa otorgó tan sólo un respaldo parcial a los intereses económicos del sistema patriarcal.

La otra tensión en el sistema feudal consistía en la dislocación social de los "jóvenes" sin compromiso, esto es, la población excedente de los hijos varones más jóvenes de las poderosas familias feudales. Estos hijos más jóvenes encontraban difícil efectuar contratos de matrimonio con mujeres de su propia clase debido a que ellos no podían heredar el apropiado derecho sobre la tierra. Formaban, en cambio, alianzas casuales con concubinas familiares o con mujeres campesinas, o mantenían aspiraciones adúlteras ante las mujeres casadas. Su comportamiento, a diferencia de la conducta ideal del primogénito masculino, era considerado como "indócil" y, en consecuencia, retenían el título de "jóvenes", con independencia de su edad y *status* reales. Lo que define a los "jóvenes" no es la edad, sino la ausencia de compromisos obligatorios resultante de su precaria ubicación en el sistema social (Davis, 1971; Smith, 1973). Estos "jóvenes" hallaban una salida a sus pasiones en los torneos, la guerra, la caballería y las aventuras. No había espacio para tales hombres en la visión que del mundo tenía la Iglesia, la que, por ejemplo, no sancionaba los torneos o las correrías militares no reguladas. Un rasgo interesante de la sexualidad irrestricta de estos "jóvenes" consiste en que ésta subrayaba el hecho de que, en la base, la relación matrimonial era en esencia un contrato económico, y de ahí que el matrimonio estuviera en cierto modo alejado del amor sexual, el afecto y el deseo. Es por esta razón que los "jóvenes" de la sociedad medieval con frecuencia han sido juzgados como los principales portadores sociales del amor cortesano, el cual era en parte una alternativa al modelo religioso dominante del amor asexual.

El amor cortesano, como ideal, surgió hacia finales del siglo XI en Languedoc y se desarrolló como el modelo dominante de una gran parte de la literatura medieval, alcanzando su apogeo

en *Le Roman de la Rose*. Esta tradición de pasión sexual se asoció con una clase de caballeros libres y sin tierra, para quienes la dama del castillo representaba el objeto ideal, aunque distante, de su amor. Los temas centrales de la poesía del amor cortesano eran la humildad, la cortesía, el adulterio y la religión del amor. Como señala Lewis (1936), estos temas indican una cierta feudalización del amor, puesto que reflejan la jerárquica estructura cortesana de la sociedad feudal. La pasión romántica se canalizó a través de la organización del *status* jerárquico y se dirigió a partir del caballero sin tierra hacia las damas de la corte. Semejante amor se manifestó en términos de caballería y cortesía, acogiendo un nuevo ceremonial de maneras interpersonales. Estos vínculos románticos tendían a ser adúlteros, precisamente porque estos caballeros estaban excluidos de los enlaces matrimoniales apropiados. Los motivos de la poesía amorosa cortesana propendían a ser anticristianos, y en ellos evolucionó una religión del amor que constituía una parodia de las centrales virtudes cristianas de castidad y virginidad. Esta tradición poética, al menos por implicación, admitía que el matrimonio no tenía nada que ver con el amor y que los románticos, de existir, tan sólo podían situarse fuera del connubio. Esta interpretación de la tradición poética del amor romántico ha sido desafiada por Robertson (1980) debido a que, en el caso de Chaucer, se consideraba que el amor romántico destruía el edificio social, en el cual la estabilidad de la familia era el fundamento último de la estabilidad de la sociedad. En algunos respectos, sin embargo, la corrección de Robertson a la tesis de Lewis sólo sirve para reforzar el punto de que el amor cortesano era una tradición contraria que reconocía que la organización patriarcal de la familia era un convenio económico que impedía el matrimonio de compañerismo y los vínculos basados en el sentimiento.

Se ha argumentado que la estructura familiar de la sociedad medieval requería una ideología que hiciera cumplir las normas de fidelidad y castidad a las mujeres, como basamento de un sistema de herencia apoyado en la supremacía masculina. Este sistema patriarcal era una forma de poder familiar que subordinaba tanto a los hombres como a las mujeres a la gerontocracia, en aras de la conservación de la propiedad. En alguna medida, la teología moral católica era perfectamente conveniente a estas exigencias, pero el modelo económico de la familia dio asimismo lugar al concubinato doméstico, a un estrato de jóvenes sediciosos y a una tradición de oposición de poesía amorosa. Fue en parte

a partir de este romanticismo contendiente que una nueva apreciación de la individualidad y subjetividad de las mujeres comenzó a surgir, la cual era incompatible en gran medida con la conceptualización tradicional que de ellas se tenía en la sociedad.

El individualismo

El papel social de los "jóvenes" en la sociedad premoderna es importante porque refuerza el argumento de que el patriarcado es un sistema de poder doméstico que se ejerce sobre hombres y mujeres de todos los grupos de edades. El "joven" no es una persona completa, dotada de responsabilidades y poder social, puesto que esa persona es apartada del control de la propiedad. No podría argumentarse que la "juventud" es una categoría social que se encontraba de algún modo próxima a la naturaleza, y que, por tanto, no formaba parte del núcleo cultural de la sociedad. Estos hombres eran excluidos del *status* social y del poder en virtud de su exclusión de la propiedad. Por otro lado, este grupo de varones no propietarios poseía ciertas libertades que, al menos de forma normativa, estaban prohibidas a los herederos varones primogénitos. El hijo de mayor edad, en principio, tenía que conservar su cuerpo, de modo que su simiente pudiese ser portadora de la propiedad familiar y el poder político. Además, el cultivo de la poesía amorosa cortesana, en especial en la tradición de los trovadores, desembocó en una nueva concepción de la mujer como una persona apta para el sentimiento, el afecto y la educación individuales. El poema de amor encumbró a la mujer casada por encima de la concepción previa de ella como una entidad cuyo valor estaba definido por la capacidad de producir vástagos masculinos. Si bien el individualismo se encuentra asociado típicamente con la sociedad capitalista, existieron formas de individualismo que se desarrollaron en la sociedad cortesana durante el Renacimiento, y estas formas de autoconciencia eran incompatibles con la rigidez social impuesta por la familia patriarcal.

El cultivo del individuo consciente de sí mismo fue un efecto del creciente urbanismo mercantil, la concepción trovadoresca de las emociones individualizadas, la cultura de la universidad y la autonomía de la vida citadina (Chenu, 1969). Con la aparición de la cultura del Renacimiento en el siglo xv, las mujeres poderosas en los círculos de las cortes de las principales ciudades italianas comenzaron a defender una autonomía personal e indivi-

dualidad mayores frente al control patriarcal tradicional (Heller, 1978). En su clásico estudio del Renacimiento, Burckhardt (1960) escribió asimismo acerca de la prominencia e individualidad crecientes de las mujeres en el contexto de la Italia aristocrática. Las mujeres desempeñaron un papel sobresaliente al establecer el tono cultural y la atmósfra circundante; llegaron a ser respetadas por su erudición y cultura como iguales junto a los hombres. Es importante, con todo, no sobreestimar este argumento en cuanto a las libertades de las mujeres renacentistas. El razonamiento se aplica a una reducida *élite* de mujeres dentro de la corte, y la igualdad que ellas disfrutaban tenía que contraponerse al paisaje de fondo de los matrimonios, los cuales eran contractuales y económicos, en vez de estar basados en el compañerismo y el afecto. Ciertamente, una parte de la "libertad" de la que gozaban estas mujeres para enfrascarse en alianzas románticas y adúlteras se explicaba por las restricciones del matrimonio convencional:

> Después del más breve conocimiento mutuo con su futuro marido, la joven esposa abandona el convento o el techo paterno para entrar a un mundo en el que su carácter principia a desarrollarse con rapidez. Los derechos del marido son, por esta razón, condicionales, y hasta el hombre que los observa a la luz de un "ius quaesitum" piensa sólo en las condiciones exteriores del contrato, no en los afectos. (Burckhardt, 1960, p. 270.)

Aun cuando había una considerable licencia sexual en semejante contexto, una mujer que perdía su "honor" de una forma flagrante y pública era a menudo sujeta a un castigo brutal y sangriento, al igual que su amante. El "honor" de la familia era de vital importancia no sólo para los maridos, sino también para hermanos y tíos. De ahí que la "libertad" de estas mujeres de la *élite* estuviese cercada por las amenazas de violencia física y estigma social, ya que el honor no era una mercancía elástica.

Con frecuencia se afirma que la Reforma hizo añicos el tradicional mundo católico medieval, en el que la familia se fundaba en un contrato económico y el amor sentimental debía descubrirse afuera y de manera ilícita. La Reforma no purificó al cuerpo, pero en muchos respectos transformó la naturaleza de la vida y la sexualidad familiares. La revolución puritana destituyó al confesor de su tradicional posición de autoridad dentro del círculo familiar, volviendo al marido preeminentemente responsable de la naturaleza de la vida cotidiana de la familia. Al mismo tiempo, el celibato y la vocación del sacerdocio llegaron a ser menos im-

portantes en la escala de valores religiosos, a medida que la domesticidad en sí misma se convertía en una vocación laica. La educación religiosa se hizo más y más domesticada conforme los padres asumieron los deberes previamente dominados por las autoridades eclesiásticas (Zaretsky, 1976). En consecuencia, la revolución puritana, "al reducir la autoridad del sacerdote en la sociedad, exaltó simultáneamente la autoridad de los jefes laicos de familia" (Hill, 1964, p. 43). No obstante, el puritanismo tenía consecuencias bien paradójicas para las mujeres, así como para los niños. Estos últimos eran considerados como portadores no reformados del pecado original, quienes, por consiguiente, requerían una adoctrinación intensiva y una supervisión meticulosa. El ideal calvinista adoptaba las nociones de la depravación infantil y la frivolidad juvenil inculcadas, mitigadas por conversiones inminentes y santos precoces (Grylls, 1978). El cuerpo del adolescente llegó a ser altamente cargado de poderosas fuerzas de condenación y de salvación, restringido por el poder de la conciencia individual bajo la incitación de la Iglesia. Los padres poseían un nuevo incentivo para asegurar la docilidad de sus hijos ante los abrumadores hechos del pecado original. El objetivo de la instrucción infantil era quebrar la obstinada voluntad del infante (L. Stone, 1979).

En el mismo periodo, si bien las mujeres ganaron un cierto *status* religioso dentro de la familia, asimismo perdieron algún grado de control sobre los acuerdos domésticos, tal como la celebración de las festividades religiosas tradicionales en el hogar. Parece que hay tres razones de la declinación del *status* de las esposas en el siglo XVI y comienzos del XVII. La disminución de la importancia del parentesco dejó a la esposa más a merced de su marido dentro del hogar; la decadencia del catolicismo provocó que las mujeres ya no pudieran apelar al culto de María como una expresión de la significación religiosa de ellas mismas; las modificaciones legales redujeron los derechos de las esposas en relación a la propiedad doméstica (L. Stone, 1979).

La hechicería

La Reforma protestante tuvo asimismo la consecuencia no deseada de exponer a las mujeres de manera más intensa a las acusaciones de hechicería. El protestantismo removió buena parte del velo protector de las prácticas rituales y mágicas que habían resguar-

dado a la persona laica medieval del mal y la brujería. El puritanismo proscribió el uso del agua bendita y de los manantiales sagrados, negó en gran medida la eficacia instrumental de la oración, rebajó la importancia de los sacramentos, desaprobó el ingreso de las mujeres a la iglesia y abolió las prácticas semimágicas de la era anterior (Thomas, 1971). El resultado fue que la persona seglar no poseía ningún antídoto que la protegiera de la magia y que detuviese las amenazas de la hechicería, el mal y el demonio. Al mismo tiempo que la Reforma afirmó vigorosamente la omnipresencia del mal, ésta hizo a un lado la protección ofrecida por el sacerdote, la señal de la cruz, el agua bendita y los lugares santos (Thomas, 1970). El resultado paradójico fue que, a partir de mediados del siglo XVI, el mal personificado por las brujas parecía estar en todas partes (Trevor-Roper, 1967). En particular, las mujeres eran reputadas como las principales cómplices del diablo en el crimen de hechicería. Las mujeres eran consideradas más irracionales, emocionales e impresionables que los hombres, y, por ello, más susceptibles a la tentación satánica. Esta visión de las mujeres se hallaba reforzada de manera característica por una apelación a la mitología del Génesis y la caída de Adán, como en el caso de la *Daemonologie* de James Stuart (más tarde Jaime I) en 1597. No es de sorprender, por tanto, que en el periodo que va de 1563 a 1727, entre el setenta y el noventa por ciento de los sospechosos de brujería en el norte de Europa fueran mujeres (McLachlan y Swales, 1980). Mientras que las mujeres eran normalmente sospechosas de un pacto con el diablo que incluía la relación sexual, este aspecto sexual estaba ausente en el caso de los sospechosos varones. El problema de la hechicería femenina sugiere que los hombres trataban realmente a las mujeres como criaturas presociales, cuyas vidas se hallaban más determinadas por las pasiones "naturales" (o "no naturales") que por la cultura. La naturaleza de la familia y la propiedad en la Gran Bretaña puritana, no obstante, desempeñó un papel importante en la distribución de la brujería al hacer más probable que las ancianas dependientes fueran sospechosas de prácticas de hechicería. En la Gran Bretaña, los cambios en el sistema tradicional de caridad mutua en el nivel de la aldea habían hecho a las mujeres dependientes, en especial a las viudas, particularmente vulnerables a las penalidades económicas. Estas mujeres se convirtieron en una carga para la comunidad y:

> El conflicto entre el resentimiento y un sentido de obligación pro-

> dujo la ambivalencia que hizo posible que los hombres apartaran bruscamente de la puerta a las mujeres mendicantes y que, no obstante, sufrieran tormentos de conciencia después de haberlo hecho. Esta culpa consiguiente fue un terreno fértil para la acusación de brujería. (Thomas, 1970, p. 67.)

Las mujeres que habían sido separadas del marco de apoyo de la unidad familiar, en consecuencia, eran forzadas a depender de los vecinos, antes que de su parentela, con respecto al auxilio y el amparo. Al igual que los "jóvenes" separados de la estructura social por su falta de propiedad, estas viudas desprendidas eran vistas como socialmente peligrosas para el orden público. No eran las mujeres como tales a quienes se acusaba, sino a las mujeres que habían sido marginadas del ámbito de la sociedad patriarcal. La regla parecía ser: "No hay propiedad, no hay personalidad".

He sostenido que la revolución puritana tuvo consecuencias bien contradictorias para las mujeres, así como para los niños. Al tiempo en que la vida familiar, más bien que la Iglesia, se convirtió en el núcleo central de la preocupación social, y mientras la importancia de la familia para la vida política era constantemente afirmada, el *status* de las mujeres en la sociedad fue también en cierta medida restringido. Con todo y que es posible detectar estos virajes en el papel de las mujeres a través de diversos periodos históricos, la implicación del argumento de la propiedad es que la posición social de las mujeres no puede modificarse de forma radical sin una reorganización fundamental de la relación entre la autoridad masculina, la propiedad y la familia. La cuestión del divorcio y los derechos legales de las mujeres sobre la propiedad son, por ende, consideraciones fundamentales en todo análisis sociológico del patriarcado. En este respecto, la discusión del divorcio llevada a cabo por John Milton ejemplifica a la perfección las ambigüedades de la postura puritana ante las mujeres, y anticipa asimismo las transformaciones en la ubicación social de éstas con el surgimiento del "individualismo posesivo" y el capitalismo industrial.

Al dar una nueva importancia a la naturaleza religiosa del vínculo matrimonial, y al considerar al matrimonio como una unión a la que marido y mujer acceden libremente, la Reforma trajo también a un primer plano la cuestión general de la disolubilidad de las nupcias. No obstante subrayar la importancia de la libertad de conciencia y del individualismo religioso, la Reforma volvió inaceptable al divorcio como solución para un matrimonio infeliz. Convirtiendo al matrimonio en una vocación equivalente

a las vocaciones religiosas tradicionales, el puritanismo hizo a las alternativas para el divorcio —el adulterio, la homosexualidad, la prostitución— igualmente impensables. El puritanismo, en suma, no ofrecía escape alguno del matrimonio, el cual era fundamentalmente cristiano, pero también desdichado. Este fue precisamente el dilema de John Milton, quien, a la edad de treinta y cuatro años, se desposó precipitadamente con Mary Powell la hija de dieciséis años de una familia realista de Oxfordshire. La pareja era emocional e intelectualmente incompatible, y Mary Milton pronto retornó con sus padres. En parte como respuesta a su propia experiencia, Milton publicó una serie de panfletos sobre el divorcio entre 1643 y 1645, en los que intentó presentar un argumento moral en favor de la disolubilidad del matrimonio en un marco cristiano.

Un alegato en pro del divorcio

El punto central de la defensa del divorcio llevada a cabo por Milton consiste en que el matrimonio no ocurre primordialmente con miras a la reproducción, sino a la compañía, y donde esta mutualidad emocional fracasa el divorcio es una solución razonable a los matrimonios que se han vuelto vacíos y dolorosos. El blanco principal de Milton no era, pues, "el idealismo de la doctrina católica", sino "el realismo de la práctica medieval católica" (Grierson, 1956, p. 53), el cual, ante la ausencia del divorcio, aceptaba de forma encubierta el adulterio como "un hecho de la vida". Para Milton, la peor de las condiciones en la vida era la soledad, y concebía el matrimonio como uno de los proveedores sociales básicos de compañía. La unión del hombre y la mujer no era, en esencia, sexual, sino que existía "para consolar al hombre, y refrescarle frente a la maldad de la vida solitaria" (Milton, 1959, p. 235). La idea del matrimonio como un mal necesario y una concesión a la carne era una invención del catolicismo medieval, y no constituía un elemento necesario de la teología cristiana. Milton no alegó en favor de "la licencia y la veleidad", sino sostuvo que "alguna justa y tierna misericordia podría tenerse por aquellos que fueron imprudentes en una cosa que nunca antes practicaron, que se convirtieron en esclavos de un matrimonio infortunado e inútil" (p. 240). En ausencia del divorcio, los hombres se consolarían en los lupanares o en la cama de su vecino. El matrimonio debería basarse en la comunión libre y amistosa de

las almas, y, en consecuencia, es cruel forzar la unión de las personas que descubren, después del matrimonio, que son incompatibles. Esta crueldad no es diferente a "la costumbre que algunos padres y tutores tienen de forzar los matrimonios" (p. 275). Aunque Milton elaboró un sólido argumento humanista en favor del matrimonio de compañerismo, su análisis del divorcio demostró ser difícil de reconciliar con la visión que la Reforma tenía del matrimonio como un compromiso para toda la vida. Como resultado, Milton entró cada vez más en conflicto con el Parlamento y con los presbiterianos, y se vio obligado a defender otros aspectos de su posición, tal como la importancia de la libertad de comunicación en la *Areopagitica* de 1644.

La opinión sostenida por Milton del matrimonio y el divorcio señaló las contradicciones del puritanismo en su conjunto. Milton, junto con otros puritanos, se hallaba comprometido con la importancia del deber filial y la autoridad de los padres, aunque también creía que estos últimos no tenían derecho a seleccionar los cónyuges para su progenie. Milton estaba profundamente entregado a la libertad individual y a la libertad de conciencia, a la vez que creía que el Estado y la Iglesia debían ser responsables de la educación y el desarrollo moral del individuo. Milton opinaba que la justificación primaria del matrimonio era la compañía intelectual, aunque también pensaba que el marido tenía derecho a decidir si el matrimonio estaba o no suministrando esa compañía. El divorcio debía existir como un método por el cual los maridos que descubrían que sus esposas ya no eran aceptables compañeras podían disolver el matrimonio. Milton presupuso gran parte del marco tradicional de la gerontocracia y el patriarcado, mientras que, asimismo, introdujo un argumento que asumía el individualismo. Las antinomias en el pensamiento de Milton, por consiguiente, reflejaron las disyuntivas del periodo. La primera mitad del siglo XVII observó la manifestación de una nítida teoría política que conectaba el derecho absoluto de los reyes con el derecho absoluto de los maridos dentro de la familia patriarcal; pero este período también contempló los orígenes de la teoría del contrato social y del individualismo, los cuales eran incompatibles con la teoría de los poderes patriarcales. La visión que del divorcio tenía Milton, si bien era en muchos respectos limitada y tradicional, representó un cambio en la relación entre el poder, la propiedad y el patriarcado.

En este capítulo he examinado el fundamento religioso general de la ideología patriarcal, la que considera a las mujeres como

emocionales, irracionales e inestables por naturaleza. Esta visión religiosa sugiere que las pasiones naturales de las mujeres son más potentes que sus facultades racionales: el cuerpo de Eva gobierna a la mente de Eva. La historia de las actitudes cristianas hacia las mujeres es, por consiguiente, una prueba fehaciente de la validez del argumento feminista en el sentido de que las mujeres son subordinadas en la sociedad por conducto de una ideología que las asume como más cercanas a la naturaleza que a la cultura. Lo que respalda a esta ideología patriarcal, empero, es el control de la propiedad dentro de la familia, de tal modo que, en la práctica, es difícil separar el patriarcado y la gerontocracia. Las mujeres fueron subordinadas, pero lo fueron junto con otros subalternos de uno y otro sexo. El control ideológico de las mujeres y los "jóvenes" se funda en el control de la propiedad. Una vez que la propiedad familiar se vuelve menos esencial para el mantenimiento de la sociedad, el divorcio llega a ser posible y de fácil obtención. Las alteraciones en la naturaleza de la propiedad y de la familia son, por tanto, el soporte material de los cambios en las relaciones sociales entre hombres y mujeres. El patriarcado, como consecuencia, se ha debilitado y transformado en "patrismo".

VI. DEL PATRIARCADO AL PATRISMO

La tesis de la ideología dominante

Con frecuencia se emplea al marxismo para argumentar que las instituciones, la cultura y las prácticas sociales de una sociedad mantienen una relación necesaria o determinante con el modo dominante de producción. Esta posición podría, cuando menos, asumirse como la implicación inobjetable de una interpretación estricta del materialismo histórico. Es bien sabido, sin embargo, que en la práctica ha probado ser notoriamente difícil demostrar, tanto teórica como empíricamente, que cualquier ideología particular, como el "individualismo", tiene una conexión necesaria con el modo de producción capitalista, y todavía más difícil demostrar que una ideología es dominante en la sociedad capitalista. *The Dominant Ideology Thesis* (Abercrombie, Hill y Turner, 1980) ha sido criticada por una multitud de razones, no siendo la menor de ellas la de que el libro no llega a considerar que el sexismo y el patriarcado, entre otros, tienen una función ideológica crucial en el capitalismo. En este capítulo se arguye que el capitalismo, lejos de requerir la dominación patriarcal, socava de hecho el poder patriarcal al transformar la naturaleza de la unidad familiar. En la medida en que el patriarcado pervive, ello se debe en gran parte a una reacción ideológica defensiva en contra de los cambios socioeconómicos que erosionan el predominio masculino en las esferas pública y privada. Una tesis implícita de esta presentación es que la transición del capitalismo primitivo al tardío es más importante en la transformación de la unidad familiar que la transición del feudalismo al capitalismo (Turner, 1981). Una consecuencia adicional de esta evaluación de la teoría del patriarcado es que no sería fácil sostener que las ideologías patriarcal e individualista son dominantes en el capitalismo, pues se ha mostrado que éstas son, de hecho, incompatibles.

El concepto de "patriarcado" ha llegado a ser central a la teoría feminista, en especial a partir de la publicación de *Sexual Politics*, de Kate Millett (1977), en 1969, en donde la noción del poder patriarcal tiene un papel analítico sobresaliente. El análisis del patriarcado es claramente importante para el desarrollo de la política feminista, pero lo mismo plantea problemas fundamentales al marxismo, así como a la sociología. En el meollo de estos pro-

blemas yace la cuestión del determinismo económico. Definido simplemente como la dominación y subordinación de las mujeres por los hombres, el patriarcado, en tanto estructura de poder, parece existir en una variedad de modos de producción: esclavismo, feudalismo y capitalismo. Si bien tiene una relación específica con la familia y el capitalismo, existe al margen de la primera y con frecuencia persiste no obstante las modificaciones en la forma y la función de la familia. El patriarcado antecede al capitalismo y la teoría de la autoridad patriarcal puede hallarse en los escritos políticos de Platón y Aristóteles, pero se encuentra asimismo presente en Locke, Rousseau y Mill (Okin, 1980). En la cultura occidental, la autoridad patriarcal encuentra un claro apoyo ideológico en la visión cristiana de las mujeres como moralmente malignas, pero está igualmente presente en las llamadas religiones orientales. La misma ubicuidad del patriarcalismo en el tiempo y el espacio sociales hace que parezca remota la posibilidad de una determinada explicación causal minuciosa. En este capítulo no intentaré "resolver" el rompecabezas analítico del patriarcado, pero deseo sugerir que todo acertijo teórico en sociología puede esclarecerse a través de un ejercicio preliminar en la sociología del conocimiento, esto es, por conducto de un examen del contexto social de la propia teoría. También parece válido efectuar una distinción entre el patriarcado como teoría y como práctica social, antes de intentar conectarlos sociológicamente.

El patriarcalismo

La idea de que la familia es el origen de la sociedad y su fuente principal de estabilidad hizo su aparición con los albores de la filosofía política occidental. La teoría específica del poder patriarcal, no obstante, debe localizarse en la crisis constitucional inglesa del siglo XVII y con los escritos políticos de Sir Robert Filmer, quien falleció en 1653 y cuyo *Patriarcha: A defence of the Natural Power of Kings against the Unnatural Liberty of the People,* escrito alrededor de 1640, fue publicado de forma póstuma en 1680. A menudo se opina que Filmer, miembro de la nobleza de Kentish, es recordado en el pensamiento político en gran parte debido a que el *Ensayo Sobre el Gobierno Civil* de John Locke atacó la defensa de Filmer del absolutismo real. El antecedente general del filmerismo fue el debate entre la doctrina del derecho divino de los reyes, tal como lo expresa, por ejemplo, James Stuart

en la *Trew Law of Free Monarchies* en 1598, y las teorías contractualistas de autores como Thomas Hobbes en el *Leviathan* de 1651. En su estudio del filmerismo, Gordon Schochet (1975) identificó tres circunstancias generales que contribuyeron al surgimiento de una teoría patriarcal específica de la autoridad política.

Una causa inmediata del nacimiento de una teoría patriarcal articulada fue la amenaza ideológica planteada por el contractualismo. El patriarcado era la visión política tradicional del mundo, pero antes del siglo XVII ésta se daba ampliamente por sentada. El Quinto Mandamiento —honrarás a tus padres— formaba parte del catecismo normal para niños en la Iglesia de Inglaterra, y en política se asumía que la familia era la raíz de todas las instituciones sociales secundarias, puesto que era la familia la que proveía el vínculo institucional entre las esferas individual y pública. Los estados e imperios simplemente eran amplificaciones de la familia, en la cual ellos tenían sus orígenes históricos. Las instituciones políticas eran naturales, no convenciones fabricadas por el hombre, ya que la vida política tenía su principio dentro de la familia, la que constituía un entorno natural. La articulación del patriarcalismo, en consecuencia, puede ser vista en parte como una reacción defensiva a las teorías contractualistas alternativas que establecían una distinción más clara entre las instituciones sociales y políticas, y que consideraban a las instituciones humanas, sobre todo a las políticas, como convenciones y, por ende, susceptibles de cambio. Un segundo aspecto de la expansión del filmerismo consistió en una nueva concepción de la familia que se originó en la Reforma inglesa. El celibato dejó de ser la norma de una verdadera vocación religiosa y se dio una mayor importancia teológica a los valores y deberes religiosos de la vida familiar, en especial a la paternidad. El matrimonio y la crianza de los hijos fueron más altamente valuados en contraste con la virginidad. La paternidad se convirtió en una vocación, reemplazando a la paternidad del sacerdote católico. Además, los padres, dentro de la familia, poseían ahora el poder absoluto, pues no se hallaban más bajo el control del sacerdote. El paralelo entre los absolutismos doméstico y político se vuelve obvio en este momento. La doctrina política del patriarcalismo realmente adaptó la experiencia cotidiana de las típicas familias isabelinas y estuárdicas. La llamada "familia ampliada" del periodo consistía, de manera característica, en una pareja de esposos, sus hijos solteros, los sirvientes domésticos y los aprendices. Habida cuenta de estas características demográficas, la presencia de los abuelos en la casa familiar era poco

frecuente (Laslett, 1968). La familia era, en esencia, una unidad de dos generaciones, pero poseía un grupo de sirvientes domésticos que vivían bajo el mismo techo. En otras palabras, la autoridad patriarcal del jefe de familia se extendía sobre un grupo heterogéneo de individuos, lo mismo mujeres que hombres. Por consiguiente, los criados varones subordinados estaban sujetos al patriarcado tanto como la esposa y los hijos del patriarca. La familia, en tanto que una estructura rígida y autoritaria, correspondía a la organización jerárquica del dominio público, volviendo bastante plausible la analogía entre las paternidades doméstica y política. Por último, Schochet sostiene que el predominio de lo que él llama una teoría genética de la política frente a una visión teleológica, hizo posible derivar la obligación política de una explicación de los orígenes de la sociedad. La evolución de la sociedad, desde un punto de vista genético, no proporciona normas para la acción política, ya que las normas de un orden político sólo pueden descubrirse en sus orígenes. Este panorama antihistórico de la comunidad política permitió que autores como Filmer establecieran el fundamento de la autoridad de la monarquía de los Estuardo en el patriarcado bíblico, en especial en la autoridad absoluta de Adán.

Como doctrina política, puede decirse que el patriarcalismo posee tres componentes. Hay, primero, el patriarcalismo antropológico, el cual intentaba suministrar una descripción de cómo la familia se expandió por el crecimiento de la población, la extensión territorial y la conquista hasta convertirse en un Estado. En otras palabras, una descripción de cómo el patriarcalismo se transforma en patrimonialismo. Cuando esta descripción se combinó con una teoría genética, fue posible enlazar esta distinción con cierta doctrina moral en cuanto a que los orígenes de una institución eran autoritarios con respecto a los cometidos futuros. El genetismo hizo posible pasar del "ser" al "deber ser", de la descripción a la valoración moral. El segundo componente del patriarcalismo, el patriarcado moral, se sigue directamente de esta transición de la descripción a la evaluación. La obediencia política se justificaba sobre la base de que la autoridad política había pertenecido en el origen a los padres, y este argumento se sustentaba normalmente en el testimonio del Antiguo Testamento. El absolutismo con derecho divino, por tanto, era sancionado con base en que ésta era la primera forma de gobierno en la explicación que el Génesis ofrece de los orígenes de la sociedad humana. En tercer lugar, hay lo que Schochet sencillamente llama el "patriarcalismo ideológico", el cual empleaba la imagen paternal como el fundamento de todas

las formas de autoridad, incluyendo a reyes, padres, magistrados, maestros y amos. El patriarcalismo ideológico no era particularmente dependiente de una teoría genética de los orígenes. El razonamiento consistía simplemente en que Dios había ordenado la obediencia a los padres y, por extensión, a los reyes, quienes eran los padres del reino.

La doctrina del patriarcado de Filmer tenía dos partes: una crítica del hobbesianismo, sobre todo de la idea de un estado de naturaleza y un contrato social, y una afirmación positiva de los tres componentes de la teoría patriarcal de la autoridad. El argumento lógico de Filmer puede resumirse como sigue:

1) La autoridad familiar es natural, está divinamente sancionada, y —en su forma prístina— es absoluta e ilimitada.
2) El poder político es idéntico al poder de los padres. Por consiguiente, el poder político es natural, está divinamente sancionado, y —puesto que goza de los antiguos y originales derechos de la paternidad— es absoluto e ilimitado. (Schochet, 1975, p. 269.)

Aunque el filmerismo era evidentemente atractivo como teoría del absolutismo doméstico y político, fue asimismo muy atacado por Locke, Rousseau y los filósofos escoceses de la Ilustración. Locke subrayó la reciprocidad, y no la jerarquía, de las obligaciones domésticas, repudió el absolutismo y argumentó en favor de poderes limitados. Para Rousseau, era necesario hacer importante distinción entre las economías privada y pública; la metáfora de los poderes paternales no proporcionaba base alguna de la autoridad del rey. Para los filósofos escoceses del sentido común, la investigación histórica subrayaba la relatividad de los ordenamientos humanos y existía, para autores como Hume, una brecha insalvable entre el "ser" y el "deber ser".

Schochet alega que el patriarcalismo, en tanto que una ideología política con sentido, entró en rápida decadencia luego de 1690. Las causas de esta declinación fueron de dos clases. En primer lugar, la restauración de la monarquía de los Estuardo y la revolución de 1688 hicieron factualmente difíciles de sostener a las pretensiones de la teoría del derecho divino de los reyes. El contractualismo parecía adecuarse a los hechos de la vida política de manera más directa y nítida. En segundo lugar, la doctrina política dominante, de Locke en adelante, era el individualismo, y con él un fardo de creencias políticas —separación de poderes, gobierno limitado y derechos de propiedad privada— que eran incompatibles con el absolutismo. El individualismo, como una

doctrina política que confiere derechos a las personas *qua* personas, parece, entonces, ser incompatible con el patriarcado, el cual confiere derechos a los hombres *qua* padres. Es bien sabido, desde luego, que el individualismo de Locke era posesivo (Macpherson, 1962) e investía con derechos a las personas que ya disfrutaban de los derechos de propiedad. Una solución en la práctica para el individualismo liberal fue no tomar en cuenta a las mujeres como personas, con el resultado de que los filósofos liberales como Mill continuaron siendo consistentemente inconsistentes con respecto a los derechos de las mujeres y los niños. Con anterioridad a las actas matrimoniales de fines del siglo XIX, al ingresar en el matrimonio las mujeres no eran ya más personas legales. Empero, el argumento de Schochet implica que, en la medida en que el individualismo es una doctrina específica del capitalismo, la expansión del individualismo capitalista debe, en teoría, ser incompatible con la continuidad del patriarcado. La implicación es que el patriarcado es una teoría tradicional de la autoridad que resultaría arcaica en una sociedad caracterizada por el individualismo, los valores seculares y el racionalismo legal. Por ejemplo, tómese una teoría como la de Lucien Goldmann, en el sentido de que el crecimiento de las relaciones de intercambio en el capitalismo crea un sistema de valores centrado en el individuo, la libertad y el universalismo (Goldmann, 1973). En principio, recusaríamos una sociedad basada en el intercambio de mercancías entre los individuos para limitar o debilitar al patriarcado, el cual se basa en un sistema de intercambio de valores de uso dentro de la familia. Regreso en un momento a este punto.

El filmerismo es a las claras una forma primitiva, si no es que vulgar, del patriarcado, pero un estudio de aquél es instructivo para el análisis de la supervivencia del patriarcado en el capitalismo. Mientras que la familia, desde la filosofía griega en adelante, ha sido considerada como la principal fuente de estabilidad social, la doctrina específica de la autoridad patriarcal es el producto de una crisis del absolutismo político inglés (P. Anderson, 1974) en el periodo que antecede a la revolución política burguesa de 1688. Se trataba de una teoría defensora de la majestad real, pero formaba parte específicamente de la revolución protestante, la cual veía en los sacerdotes una interferencia en los derechos naturales de los padres. El patriarcado, como teoría de la autoridad masculina, surgió en un periodo de normas sexuales represivas, consecuencia de la rigidez de la teología protestante con respecto a la sexualidad femenina (L. Stone, 1979). La muerte

política del patriarcado, en tanto teoría de la obligación política, se corresponde con la aparición del capitalismo industrial, cuya ideología dominante era supuestamente el individualismo, la economía de *laissez-faire* y el Estado vigilante. Podría ser más exacto decir que el capitalismo exigía el individualismo limitado, puesto que en la práctica excluía a las mujeres de la ciudadanía. Existe, sin embargo, una variedad de cambios sociales que acompañaron al capitalismo —la secularización de la sociedad, la declinación de la teoría de la ley natural, la disponibilidad de la anticoncepción, el ocaso de la familia ampliada, en particular, la erosión de los sirvientes domésticos— que aparecerían como incompatibles con el patriarcalismo. En este respecto, sería posible considerar al feminismo como un movimiento con miras a fundar la ciudadanía para las mujeres, el cual siguió al socialismo como un intento de garantizar la ciudadanía para los hombres de la clase obrera y, por consiguiente, como un movimiento usurpador en contra de la oclusión social en el mercado (Parkin, 1979). Las restricciones a esta lucha en contra de la obstrucción social parecerían ser, por tanto, el tema del patriarcado moderno. Antes de entrar en ese argumento deseo explorar una explicación sociológica más reciente del patriarcado, a saber, la presentada en *Economy and Society* por Max Weber (1978). Una razón para ello es que Weber es uno de los pocos sociólogos clásicos que utilizan el término de modo persistente como parte de una teoría de la autoridad tradicional. Además, la sociología de Weber plantea en forma aguda la totalidad del debate en torno a la autonomía relativa de los poderes económico y político.

Weber sobre el patriarcado

La discusión del patriarcado se sitúa en el análisis formal que Weber realiza de la economía familiar y, de manera más particular, en su conceptualización de la dominación, en donde el patriarcalismo es el "tipo puro" de dominación tradicional. El patriarcado es definido simplemente como el poder personal de un superior sobre sus súbditos (esposa, hijos y sirvientes) dentro de la familia. La autoridad del patriarca se funda en la norma de la piedad filial, reforzándose con la propincuidad y las cotidianas rutinas de la vida común. El patriarcado surge de —y crea— la dependencia interpersonal:

> La mujer es dependiente debido a la superioridad normal de las

> energías físicas e intelectuales del hombre, y el niño a causa de su desamparo objetivo; las personas mayores debido a la costumbre, la persistente influencia de la educación y el efecto de los recuerdos firmemente arraigados de la infancia y la adolescencia, y el sirviente, debido a que desde la infancia se le ha enseñado como parte de los hechos de la vida que él carece de protección al margen de la esfera de poder del amo, y que debe someterse a éste para tener esa protección. (Weber, 1978), vol. 2, p. 1007.)

La autoridad del señor es habitual y tradicional y a estas normas las respalda por lo general una apelación a lo sagrado. Sin embargo, es interesante señalar que su autoridad diaria se deriva de una variedad de fuentes: la supuesta debilidad de las mujeres y los niños, la costumbre, la ideología y la falta de poder de los sirvientes fuera de la familia. Además, el poder patriarcal es limitado e incierto, más que absoluto e incuestionado.

El poder del patriarca es moderado por la costumbre y la tradición. Es en principio difícil para el patriarca recurrir a la tradición como el basamento de su propia autoridad, al mismo tiempo en que sistemáticamente hace a un lado la tradición con el propósito de explotar abiertamente a sus súbditos. Una segunda fuente de debilidad política reside en el simple hecho de que el patriarca es considerablemente sobrepasado en número por sus subalternos, quienes pueden intentar oponerse a su poder de forma colectiva. Además, cuando la familia o la casa se extienden en virtud de la expansión natural o la conquista, el poder patriarcal se convierte en patrimonialismo, al que Weber define como "un caso especial de dominación patriarcal: la autoridad doméstica descentralizada por medio de la cesión de tierra, y a veces de enseres, a los hijos de la casa o a otros subordinados" (vol. 2, p. 1010). Debido a la extendida naturaleza de este control por conducto de la descentralización, las relaciones recíprocas, más que dependientes, se vuelven centrales, lo cual resulta en una mayor limitación al poder directo e ilimitado del patriarca original. El cuadro que emerge de la explicación del patriarcado que ofrece Weber no muestra una permanencia e incuestionabilidad del patriarcado, sino más bien presenta al amo atrapado en una relación incierta y potencialmente conflictiva con sus subordinados.

Lo que es también obvio a partir de la sociología formal de Weber es que el patriarcado y el patrimonialismo son formas premodernas de dominación, las cuales fueron características de las sociedades tradicionales antes del surgimiento de la autoridad legal-racional con el capitalismo. Weber sostiene que la relación sexual

entre hombres y mujeres sólo puede convertirse en la base de la acción social cuando ésta se transforma en una organización económica específica, o sea, la familia. Esta unidad apareció para el cultivo organizado y colectivo del suelo. La familia en este sentido no es, por ejemplo, característica del nomadismo. La familia, que se encuentra basada en la autoridad patriarcal, existe para la satisfacción de sus miembros y la defensa ante el orden social exterior. Implica cierta solidaridad y comunismo familiar para el consumo de los bienes y servicios, y esta solidaridad no admite la herencia sobre un principio individual. El mantenimiento de la solidaridad familiar requería asimismo la regulación sexual de sus miembros "con el propósito de salvaguardar la solidaridad y la paz doméstica" (vol. I, p. 364). La regulación sexual condujo a una situación en la que los jefes de familia tenían derechos sexuales exclusivos sobre sus mujeres, si bien Weber hace notar que la exclusividad de las relaciones sexuales es bastante precaria. En suma, la familia como unidad económica existía para la producción y reproducción colectivas, y Weber deriva la generalidad de las características de la familia, tales como el patriarcado, la autoridad tradicional, la descentralización y la exclusividad sexual, de este hecho central de sobrevivencia económica.

El patriarcado, podríamos argüir, fue la estructura política que se incorporó de forma lógica a la base económica de la familia. Se sigue que la disolución de la familia tradicional socava la base económica que sustentaba a la superestructura patriarcal. Este argumento da visos de ser el asumido por Weber en su análisis del efecto del capitalismo en la economía doméstica tradicional. La división del trabajo y el ascenso del individualismo tienden a despedazar la solidaridad original de la familia a medida que el individuo llega a "plasmar su vida como individuo y a gozar de los frutos de sus capacidades y trabajo propios como él lo desea" (vol. I, p. 375). El individuo, en el capitalismo, depende menos de la familia y de los parientes en cuanto a la protección, ya que el estado asume estas funciones. La familia y el lugar de trabajo llegan a estar ecológicamente separados y la familia deja de ser una unidad de producción común, convirtiéndose, en cambio, en una unidad de consumo común:

> Por otra parte, el individuo recibe la totalidad de su educación, cada vez en mayor grado, fuera del hogar y a través de medios que son suministrados por varias empresas: escuelas, librerías, teatros, salas de concierto, clubes, reuniones, etc. Ya no puede seguir considerando

> a la familia como la portadora de esos valores culturales a cuyo servicio él se coloca. (vol. I, p. 375.)

La familia ya no es más una unidad de producción y es reemplazada por la empresa, la cual se halla cada vez más separada de toda base de parentesco y opera con arreglo a normas legal-racionales, burocráticas, antes que por tradición. La inferencia de esta explicación de la transformación de la familia premoderna debe ser la de que el patriarcado es quebrantado por la disminución del tamaño de la familia, el auge de los valores individualistas, la transformación de la autoridad tradicional y el desencantamiento de los valores religiosos. Otra implicación, no obstante, es que la caída del patriarcado es limitada por el hecho de que la familia permaneció como una unidad para el consumo y la reproducción, con las mujeres excluidas del dominio público debido a su asignación a las funciones de reproducción. Cómo esta exclusión pudo ser legitimada ante la ausencia de valores generales (ya sean de una variedad religiosa o de ley natural) sigue siendo algo oscuro y Weber no tiene nada que decir sobre este asunto.

Hay algunos comentarios generales que es necesario hacer en cuanto a la teoría del poder patriarcal ofrecida por Weber. En primer lugar, Weber asoció el patriarcado con la gerontocracia como un ejemplo principalísimo de autoridad, o más estrictamente, de dominación tradicional y, en consecuencia, es evidente que el poder patriarcal es premoderno. En segundo lugar, la discusión del patriarcado no es más que el preludio a una preocupación más central de Weber, a saber, el contraste entre el patrimonialismo y el feudalismo en relación con la transición al capitalismo. La idea de Weber de que el Estado patrimonial constituye una versión extensa y ampliada de la familia patriarcal se asemeja a la descripción antropológica filmerista de cómo se pasa de la paternidad a la monarquía. En tercer lugar, en contraste con el filmerismo, Weber no desea derivar, en principio, conclusiones normativas ya sea a partir de los orígenes o de la transformación del patriarcalismo, aun cuando en la práctica su análisis contiene en realidad muchos supuestos valorativos: tales como la superioridad natural de las energías físicas e intelectuales de los hombres sobre las mujeres. En cuarto lugar, el patriarcado es una relación de dominio sobre mujeres y hombres; los sirvientes masculinos se encuentran subordinados al amo al igual que las mujeres y los niños. En quinto lugar, la sociología de Weber se halla organizada en derredor de dos cuestiones (propiedad de los medios de vio-

lencia/propiedad de los medios de producción); la relación entre la violencia (que es el centro real del poder político) y la producción de los bienes económicos es variable. Empero, en su explicación de la familia, parece que las relaciones económicas de producción determinan la forma de la política. Por ejemplo, la transformación de la familia por las fuerzas externas del desarrollo capitalista deben debilitar la autoridad tradicional del amo/patriarca. Puesto que la familia ya no es más una unidad productiva, la importancia de conservar la riqueza familiar para la inversión futura se vuelve menos significativa con el desarrollo del crédito bancario de largo plazo y la autonomía de la compañía con respecto al control familiar.

Engels sobre el patriarcado

Es interesante comparar la visión de Weber con la de Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado.* En este estudio de la familia, Engels presentó sin ambigüedad una visión evolucionaria del desarrollo de la familia: en el salvajismo, existió el casamiento en grupo; en la barbarie, el matrimonio en parejas; para la civilización, esto es, para el capitalismo, tenía lugar la monogamia, suplementada con la prostitución y el adulterio. La monogamia, la primogenitura y la subordinación de las mujeres, todo ello corresponde al surgimiento de la propiedad privada en el capitalismo. La necesidad de controlar a las mujeres en un sistema de patriarcado es un efecto de la necesidad de controlar la propiedad bajo la primogenitura (Abercrombie, Hill y Turner, 1980). Para Engels, el patriarcado no se mina o refuerza a través de las relaciones capitalistas. Sin embargo, Engels fue capaz de agregar a esta posición un examen de clase que se hallaba en gran medida ausente en Weber. En el capitalismo, la función de la familia de la clase obrera es la reproducción del trabajo; la función de la familia capitalista es la reproducción del capital. Con todo, Engels también admitió que la expansión del individualismo protestante minaba la idea de la familia como un contrato económico y creaba un espacio dentro del cual las mujeres podían experimentar cierta liberación de la individualidad. Una vez más tropezamos con el argumento de que, en la medida en que el capitalismo fomenta el individualismo, aquél genera una doctrina que es, al menos en principio, incompatible con las demandas tradicionales de la autoridad patriarcal. La idea del amor romántico como el fundamento

de la elección de los cónyuges en una cultura individualista, parecería ser incompatible con la idea de que la preferencia patriarcal debe constituir la base del matrimonio. Engels dio solución a esto alegando que, paradójicamente, la burguesía profesaba aún la antigua doctrina de que la elección no era una base conveniente para el matrimonio, mientras que el proletariado se había adherido en la práctica a la noción de la elección individual fundada en los sentimientos como el criterio de una relación marital. A despecho de las diferencias entre el marxismo y la sociología weberiana, hay un elemento común, a saber, que el individualismo es corrosivo del absolutismo patriarcal y que el primero es el producto del capitalismo. Por desgracia, es bastante difícil proporcionar una periodización exacta del individualismo (Turner, 1983). Para aquellos escritores que sitúan al individualismo en la cultura renacentista, la autonomía de las mujeres frente a las estructuras patriarcales debe ubicarse en la autonomía otorgada a las mujeres de la aristocracia en las cortes aristocráticas de la Europa del Renacimiento (Heller, 1978). A pesar de estas dificultades de interpretación, hay cierto acuerdo en cuanto a que en muchos respectos el capitalismo y el patriarcado son incompatibles. La declinación de la familia como una unidad productiva, la expansión del individualismo, el surgimiento de valores universalistas y la división del trabajo deben socavar al patriarcado tradicional como el tema dominante del poder tradicional. Cuando menos de manera formal, el capitalismo no se apoya en valores atributivos (Parsons, 1951). Así como el ambiente de la ciudad liberó al campesino, el capitalismo, en teoría, debe disminuir la tradicional dominación de las mujeres por parte de los jefes de familia.

La contribución de Weber al debate feminista contemporáneo sobre el patriarcado, en consecuencia, parece ser el argumento de que *1*) el patriarcado tiene sus raíces en las estructuras económicas premodernas de la familia agraria, y *2*) que el capitalismo comienza a minar el patriarcado al convertir a la familia en una unidad de consumo, por la vía de la gestión ideológica del individualismo. Hay, sin embargo, una versión weberiana del patriarcado igualmente importante, la cual proviene de su concepto de oclusión social. Por este término, Weber significó cualquier práctica que se dirigiera a la monopolización de las recompensas sociales por un grupo de elegibles frente a los extraños. Tales prácticas exclusionistas podían basarse casi en cualquier criterio: edad, sexo, etnicidad, religión, idioma, nacionalidad o color. Weber sugirió

que casi cualquier característica humana podía aprovecharse como una base conveniente para definir la exclusión; los criterios para el ejercicio de la dominación, por consiguiente, parecerían ser enteramente arbitrarios. Semejante posición teórica parece insostenible y Parkin (1979) ha sugerido que los criterios exclusionistas no son nunca arbitrarios. Los criterios exclusionistas surgen porque el Estado ya ha otorgado alguna sanción a la selección de éstos. Por ejemplo, él argumenta que la etnicidad, en tanto criterio de exclusión, se origina debido a que los grupos étnicos ya han sufrido incapacitaciones a raíz de la conquista o la migración forzada, y su *status* inferior ha sido ya reconocido por la ley. En el caso de las mujeres, sugiere que su exclusión actual es un efecto de fuerzas históricas, es decir, de su *status* legal secundario.

He intentado identificar dos posibles visiones de la posición de las mujeres en la sociedad a partir de una perspectiva weberiana, a saber, el patriarcado y la oclusión social. Me parece que en la sociología weberiana sería posible observar a ambos en una secuencia histórica. Primero, el capitalismo debilita al patriarcado al transformar a la familia como unidad económica; pero, seguidamente, la exclusión social de las mujeres continúa debido a que la larga historia del patriarcado, favorecida por la legislación estatal del matrimonio, provee el fundamento de la contemporánea subordinación femenina.

La teoría feminista

A primera vista, el análisis feminista del patriarcado se muestra muy diferente al de Weber. El argumento feminista consiste en que el desarrollo del capitalismo ciertamente separó el hogar y la economía, conforme la familia dejó de ser una unidad de producción. El capitalismo, no obstante, mantiene el patriarcado por tres razones interconectadas (Rosaldo y Lamphere, 1974; Kuhn y Wolpe, 1978). Primeramente, el sostenimiento de la unidad de la familia ocurre en interés del capital, pues la familia es la unidad primordial de consumo. Para Filmer, la unidad de la familia tenía fundamentalmente una significación política; para el feminismo, la ubicación de la familia dentro del circuito de mercancías es lo que se muestra esencial. En segundo término, las mujeres se hallan encerradas en el espacio privado de la familia debido a que continúan teniendo funciones reproductivas primordiales para el capitalismo en la medida en que suministran trabajo fresco. Esta

función reproductiva es reforzada por las ideologías patriarcales que afirman que las mujeres, para citar a Weber, carecen de las energías físicas e intelectuales de los hombres. Por consiguiente, es "natural" que las mujeres permanezcan en el hogar y tengan hijos, puesto que su participación es básica para la crianza y la alimentación de los hombres. En tercer lugar, las mujeres abaratan el costo del trabajo para el capital, ya que su atención a los hombres es trabajo no pagado. El patriarcado es, por tanto, un efecto del capitalismo, al mismo tiempo que una condición de su existencia.

El razonamiento que deseo presentar consiste en que el modelo de familia que se halla detrás de este análisis es conveniente para el capitalismo primitivo, pero no para el tardío. El modelo asume que *1*) el hogar es una unidad de consumo, en la cual las mujeres producen valores de uso que la familia consume de manera colectiva, *2*) las mujeres son amplia y exclusivamente relegadas a la esfera doméstica, *3*) las mujeres burguesas reproducen herederos elegibles y se encuentran, por ende, subordinadas a través de varias ideologías legales y religiosas, y *4*) las mujeres de la clase obrera reproducen el trabajo. Mi argumento es sencillamente el de que estos rasgos no son requisitos necesarios del capitalismo, sino históricamente contingentes y variables. De ahí se sigue que el patriarcado no constituye una condición necesaria del capitalismo y que, al menos en parte, Weber está en lo correcto al sostener que algunos aspectos del capitalismo menguan realmente al patriarcado. Todavía más, el patriarcado es en la actualidad una ideología defensiva o reactiva que se esfuerza por conservar una situación socioeconómica que se ha erosionado de forma significativa. Gran parte del argumento feminista parece girar en torno del papel reproductivo de las mujeres dentro de la familia, pero ésta es una caracterización unilateral y estática de la posición femenina. Es obvio que una peculiaridad de la posición social de las mujeres es su papel contradictorio como trabajadoras domésticas y obreras en la economía: ellas producen tanto valores de uso como valores de cambio cuando ingresan en la fuerza exterior de trabajo (Gardiner, 1975). La crisis de la primera Guerra Mundial y el auge económico de los años cincuentas y sesentas crearon nuevas demandas de trabajo y arrastraron en gran número a las mujeres hacia el mercado de empleos. En la Gran Bretaña, por ejemplo, el porcentaje de mujeres casadas en la fuerza de trabajo se incrementó de forma dramática de 10% en 1921 a 49% en 1976. Mucho del radicalismo del feminismo del siglo xx puede explicarse en relación a esta experiencia de la industrialización

femenina. Las mujeres en Gran Bretaña llegaron a desempeñar un sobresaliente papel en una serie de disputas industriales, como resultado de las cuales ellas se hicieron más y más conscientes de la representación ineficaz de las uniones dominadas por los hombres en la promoción de la igualdad entre hombres y mujeres en los sitios de labor. Al industrializar a las mujeres, el capitalismo también las radicalizó. Dos comentarios más pueden agregarse a este punto bastante evidente. Al mismo tiempo en que las mujeres se estaban introduciendo en la fuerza laboral en el periodo de posguerra, la mayoría de las sociedades capitalistas eran asimismo cada vez más dependientes de los obreros foráneos provenientes de la periferia colonial. En los años setentas, 15% de la fuerza de trabajo manual en la Gran Bretaña y Alemania eran inmigrantes; en Francia, Suiza y Bélgica, 25% de la fuerza de trabajo industrial eran obreros extranjeros. La posición de los obreros foráneos no es diferente a la de las mujeres en el conjunto. Ellos abaratan el costo del trabajo debido a que son producidos fuera de los estados capitalistas centrales, de modo que la periferia carga con el costo de reproducción. Además, puesto que éstos ocupan por lo general posiciones de *status* menores o no calificadas en la economía, y que a menudo ingresan sobre la base de un contrato, pueden ser regresados a la periferia, reduciendo con ello el costo del bienestar, del desempleo y de otros beneficios. La extensión del uso de inmigrantes, en especial de obreros por contrato, suscita la cuestión de si el capitalismo es tan dependiente de las mujeres nativas, en tanto reproductoras del trabajo. Por lo menos en principio, el capitalismo podría operar sobre la base de una muy baja tasa interna de fertilidad e índices relativamente altos de entradas de trabajadores inmigrantes. Semejante situación, en la cual la periferia realiza una importante contribución al reemplazamiento del trabajo, fue característica de los setentas en Europa. Habida cuenta de la inflación y el estancamiento, el capitalismo da muestras de estarse dirigiendo hacia una situación de desempleo elevado permanente, rápidos adelantos en áreas económicas clave basadas en la tecnología moderna, las cuales no son intensivas en trabajo, baja fertilidad y utilización descendente de obreros foráneos por contrato, combinada con la exportación de tecnología hacia la periferia, en donde los costos salariales siguen siendo menores. En términos de empleo, la declinación en la industria pesada, típicamente dominada por los hombres, sobre todo en la construcción de barcos, la minería y la industria automotriz, significa que los hombres de la clase obrera están siendo velozmente regre-

sados a la improductiva esfera doméstica. Los indicios son en el sentido de que los hombres serán cada vez en mayor medida confinados a los hogares, en los que las bases estructurales del patriarcado se hallan, si no minadas, por lo menos amenazadas. En donde los valores patriarcales los resguarden del trabajo doméstico, ellos no producirán ni valores de uso ni valores de cambio.

La familia en el capitalismo

Aunado a estas modificaciones en la naturaleza del empleo, el carácter completo de la unidad familiar en el capitalismo tardío se ha alterado de manera fundamental. Las estadísticas publicadas por el censo norteamericano de población de 1980 dan una idea de la velocidad del cambio en la unidad familiar durante un periodo de diez años. Si bien el censo reportó que 97.5% de los norteamericanos viven en familia, esta categoría es muy heterogénea. Los hogares de familia se definen como dos o más personas que viven juntas y se encuentran emparentadas por el nacimiento o el matrimonio. Los hogares no familiares comprenden dos o más personas no allegadas, pero esto también incluye los "hogares de una sola persona" de la variedad no familiar. Entre 1970 y 1980, el número de hogares no familiares aumentó de 18.8 a 26.1%. El tamaño promedio de todas las familias declinó de 3.14 a 2.75 personas. Mientras que el número de parejas casadas se elevó en sólo 7.7%, las familias con jefes no desposados se incrementaron en 52.3%. Los hogares no familiares fueron descompuestos en las siguientes categorías:

Dos hombres viviendo juntos	25.1%
Dos mujeres viviendo juntas	19.2%
Unidades de sexo mixto	55.8%

En Estados Unidos, aun cuando se crearon unos quince millones de nuevas familias entre 1970 y 1980, tan sólo 22.0% de ese crecimiento provino de parejas que se hallaban casadas. Cifras algo similares podrían proporcionarse para otras sociedades. En Australia, en donde históricamente ha habido un desequilibrio en la proporción de sexos, lo que provoca una tasa relativamente baja de matrimonios, en los años ochentas una tercera parte de todos los hogares se definieron como un "hogar de solteros", esto es, los que nunca se casaron, los matrimonios *de facto,* los enviudados,

los divorciados y los separados (Staples, 1982). Entre 1969 y 1981, el número de familias de un solo padre se duplicó, y para 1981 casi 13% de las familias con hijos eran familias de un solo padre (Harper, 1982). Sobre la base de su estudio comparativo e histórico de la familia, Shorter (1977) sostuvo que la familia moderna se caracteriza por un ensanchamiento de la brecha generacional, una acrecentada inestabilidad y por el derrumbamiento de la "noción del nido" de la vida familiar nuclear. Concluía:

> La familia nuclear se está desmoronando; para ser reemplazada, yo pienso, por la pareja fluctuante; una díada marital sujeta a dramáticas fisiones y fusiones, y sin los satélites circulantes de los hijos púberes, los amigos cercanos, o los vecinos... sólo los parientes, revoloteando a lo lejos, con sonrisas amigables en sus rostros. (Shorter, 1977, p. 273.)

Afirmé que el surgimiento del filmerismo constituyó una reacción defensiva en contra de la teoría burguesa del contrato social y los derechos políticos de los individuos, en favor de la autoridad "natural" de los reyes en tanto padres. A pesar de que el filmerismo se volvió cada vez menos creíble luego de 1688, en el nuevo clima de individualismo, el patriarcado como tal pudo sobrevivir en el dorso económico de la familia tradicional. Desde un punto de vista weberiano, así como desde una visión marxista, no obstante, el patriarcado estaría disminuido por la repercusión de las relaciones capitalistas en la unidad de la vida familiar tradicional. En el capitalismo primitivo, la familia se transformó en una unidad de consumo y llegó a dominar la esfera privada de la emoción, el ocio y la privacidad. Debido a que las mujeres fueron progresivamente excluidas del mercado, su *status* inferior en la sociedad fue revigorizado por sus funciones reproductivas. Conforme las mujeres principiaron a retornar al mercado de trabajo en el siglo XX, sufrieron una doble explotación como productores no remunerados de valores de uso en el hogar y como productores mal pagados de valores de cambio en la economía. Sin embargo, dentro de una perspectiva más amplia, las mujeres se radicalizaron cada vez en mayor medida como trabajadoras (a pesar del hecho de que su ideología opositora era con frecuencia subdesarrollada, fragmentada e individualista), ya que se incrementó la posibilidad de organizar a las mujeres fuera del aislamiento del hogar. Al mismo tiempo, la familia tradicional estaba siendo desmantelada de manera fundamental. Con todo y que existen muchos contraargumentos (por ejemplo, los índices de reincidencia matrimonial aún son

muy elevados), la unidad familiar compuesta de los padres y dos hijos, con el marido empleado de modo más o menos permanente y con la esposa confinada al hogar, se está convirtiendo rápidamente en parte de la herencia mitológica y nostálgica del capitalismo.

Hay un cierto paralelo entre el filmerismo del siglo XVII y el patriarcado contemporáneo, a saber, que son tanto defensivos como retrógrados, en circunstancias en las que ha sido corroído gran parte del fundamento de la dominación en términos de las diferencias fisiológicas. Las mujeres, por supuesto, realmente experimentan la ciudadanía de segunda clase, la exclusión de las posiciones profesionales de *élite,* el sexismo cotidiano y la discriminación mezquina, pero asimismo cuentan con la maquinaria legal, política e ideológica por medio de la cual puede desafiarse con éxito esa discriminación. Los hombres, desde luego, ciertamente tienen la experiencia del trato preferencial en la procuración de créditos para viviendas, empleos, ascensos y otras ventajas sociales como hombres, pero también se encuentran flanqueados de forma persistente por el empleo femenino, la legislación en contra de la discriminación y por la ideología feminista que apela precisamente a ese bastión de la ideología dominante que es el individualismo, el cual, se supone, les confiere derechos de posesión. El patriarcado como ideología es, por tanto, una reacción defensiva por parte de los hombres, en una sociedad en donde el matrimonio y el contrato matrimonial ya no les otorga el predominio en la familia o en el mercado. El antipatriarcado es una táctica usurpacional de las mujeres para eliminar la barrera histórica de la oclusión social patriarcal, en sociedades en donde la ciudadanía individual está formalmente considerada como un derecho universal. La ideología del individualismo posesivo puede voltearse en contra del patriarcado burgués, justo en la medida en que se contrapuso al filmerismo aristocrático. Tal como apuntó Marx (1926, p. 73),

> la burguesía reconoció que todas las armas que habían sido forjadas en contra del feudalismo podrían voltearse en su contra; que todos los medios de educación que había creado eran rebeldes ante su propia civilización... Ha llegado a tener conciencia de que todas las llamadas libertades civiles e instrumentos del progreso eran desafíos a su propio dominio de clase, el cual lo mismo se hallaba amenazado en la base social que en la cúspide política; es decir, aquéllas se habían vuelto "socialistas".

Esto es, al igual que los críticos del filmerismo, las mujeres apelan

a los derechos universales de la ciudadanía y al individualismo en contra de los derechos "naturales" de la paternidad, pero estos reclamos, al menos en parte, son exitosos a causa de que las raíces económicas del patriarcado en la familia tradicional han sido contaminadas por el propio capitalismo. Lo que persiste del patriarcado es un mero vestigio de poder, una misteriosa contingencia sobre la cubierta exterior de la sociedad capitalista. El capitalismo produce el patriarcalismo al sacar provecho del trabajo barato y los servicios domésticos no remunerados dentro del hogar; y, asimismo, destruye al patriarcado al crear, por lo menos formalmente, valores universalistas y el individualismo, y, por medio de la demanda de trabajo, impele a las mujeres hacia la fuerza laboral, radicalizando así la conciencia de éstas y socavando la familia nuclear como un nido emocional. Como comentó Marx de forma persistente, el capitalismo es el momento más revolucionario y progresista en la historia humana, pues éste se encuentra obligado a revolucionar de modo constante la totalidad de la base económica de la sociedad. Esta naturaleza paradójicamente radical del capitalismo explica parcialmente por qué el patriarcalismo forma parte del mundo que hemos perdido:

> Toda relación en nuestro mundo que pueda pensarse afecta a nuestra vida económica se encuentra abierta al cambio, se espera de hecho que cambie por sí misma, o que si no lo hace, sea modificada, mejorada, por una autoridad omnicompetente. Esto contribuye a un mundo social menos estable, si bien es tan sólo una de las características de nuestra sociedad la que nos empuja a todos en esa dirección. Podemos suponer que todas las sociedades industriales son bastante menos estables que sus predecesoras. Aquéllas carecen de la influencia extraordinariamente cohesiva que las relaciones familiares traen consigo; ese poder de reconciliar al frustrado y al descontento a través de medios emocionales. La revolución social, implicando una irreversible alteración de la pauta de las relaciones sociales, nunca ocurrió en la sociedad humana tradicional, patriarcal y preindustrial. (Laslett, 1968, p. 4.)

Laslett prosigue para señalar, no obstante, que precisamente esta proximidad y jerarquía de la familia estuardiana produjo la violencia social interpersonal retratada en los dramas de Shakespeare. Un indicador de la brecha entre nuestro mundo de personalidades narcisistas psicológicamente movedizas y la sociedad de los dramas estructuralmente rígidos de Shakespeare, puede ejemplificarse por medio de la comparación entre *El Rey Lear* o *La Tempestad* y la fluida complejidad de Eliot, Pinter y Beckett.

Las mujeres todavía experimentan el sexismo en la vida diaria, pero éste es un difunto patriarcalismo, una estrategia interpersonal de dominación por parte de los hombres, quienes ven sus tradicionales fuentes de poder cada vez más en duda. Su patriarcalismo sexista es la respuesta defensiva de una crisis de identidades en una sociedad en donde los valores del machismo * son cuestionados por la permisiva legislación estatal sobre la homosexualidad, por los derechos de los niños y por la liberación de las mujeres. La gerontocracia genuina, junto con el patriarcalismo real, ha perecido por la sencilla razón de que no hay patriarcas. Lo que subsiste es una intensificación de la lucha ideológica por la ciudadanía, lo cual resulta en la desigualdad global. Puede ser que los estados capitalistas centrales lleguen a depender de la continuidad del patriarcado en la periferia, en donde, por ejemplo, el Islam militante ha abusado del patriarcalismo. En lugares en los que la composición orgánica del capital sea favorable, estas sociedades periféricas y patriarcales ofrecerán inversiones rentables, mercancías baratas y trabajo fresco (Turner, 1984). El capitalismo, en consecuencia, liquida al patriarcado, sólo para atestiguar su reconstitución ideológica en las afueras de la economía global.

El patrismo

En la teoría de las relaciones raciales (Banton, 1967) es común efectuar una distinción entre el racismo, en tanto una serie de actitudes prejuiciosas, y el racismo como un sistema social en el que ciertos grupos sociales son reprimidos y explotados por medio del funcionamiento del mercado, las estructuras políticas y la ley. El racismo prejuicioso puede difundirse en una sociedad en la cual los grupos minoritarios o migratorios se hallan protegidos de manera formal por la ley; en principio, el racismo institucional podría existir en una sociedad en donde, en circunstancias cotidianas, los grupos minoritarios no fuesen el objetivo de las posturas racistas. En la práctica, se esperaría un sistema de racismo institucionalizado que promoviese los prejuicios racistas en las relaciones interpersonales. Por consiguiente, sería razonable sostener que sociedades como la de Gran Bretaña y Australia no se caracterizan por el racismo institucional, ya que la ley y el sistema político son relativamente abiertos y universalistas. Empero, la

* En español, en el original. [*N. del T.*]

Gran Bretaña y Australia son racistas en el sentido de que actitudes bastante prejuiciosas hacia los grupos étnicos minoritarios se hallan esparcidas en las relaciones sociales. Deseo sugerir que es provechosa una distinción similar en el examen del conflicto sexual y las relaciones de género. La desigualdad sexual institucionalizada constituye el patriarcado tradicional, por el cual, sobre la base de características sexuales, las personas son excluidas de los roles económicos, el *status* social, el poder político y la identidad legal. El patriarcado entraña la obstrucción social sistemática de las mujeres con respecto a la esfera pública, por medio de acuerdos políticos, económicos y legales que operan en favor de los hombres. Sin embargo, como he sugerido, es difícil separar al patriarcado de la gerontocracia y, por tanto, la desigualdad institucionalizada fundada en el sexo incluye de forma típica una estructura jerárquica de grupos de edades. El patriarcado subordina a las mujeres junto con los niños; de hecho, en términos de vestido y de moda, a menudo las mujeres son alentadas a adoptar ropajes pueriles que las distinguen del atavío "adulto" de los hombres. El patriarcado es una estructura social objetiva que se conserva y constituye a través de un complejo sistema de regulaciones legales, organización política y ordenamientos económicos.

El patrismo es analíticamente equivalente al racismo subjetivo, pues aquél implica creencias y prácticas prejuiciosas en los hombres con respecto a las mujeres, sin el apoyo sistemático de la ley y la política. En términos de acuerdos de tributación, facilidades bancarias y disponibilidad de convenios de crédito, sucede sin duda de que las mujeres experimentan aún instituciones que se aproximan al patriarcado, pero semejantes desigualdades son atacadas y, por lo general, vistas como discriminatorias e incompatibles con los ordenamientos democráticos existentes. En la mayoría de las sociedades capitalistas industriales, en donde las restricciones legales, políticas, religiosas y económicas sobre las mujeres han sido considerablemente desmanteladas, no existe ya un sistema general de patriarcado institucionalizado.

El colapso del patriarcado ha dejado tras de sí al patrismo, que es una cultura de creencias discriminatorias, prejuiciosas y paternalistas acerca de la inferioridad de las mujeres. La implicación de mi argumento es que el patrismo está expandiéndose precisamente debido al encogimiento institucional del patriarcado, el cual ha dejado a los hombres en una menguante posición de poder. Los hombres, en conjunto, ya no pueden depender de la ley para apuntalar su predominio en los círculos público y privado. El patriar-

cado institucionalizado se ha venido abajo junto con la tradicional unidad de la familia, y la actitud patrística de los hombres hacia las mujeres se vuelve más prejuiciosa y defensiva precisamente porque las mujeres en la actualidad cuentan a menudo con una poderosa crítica ideológica del patriarcado tradicional. El conflicto sexual es ahora más pronunciado como consecuencia del patrismo defensivo y el feminismo ofensivo, en un periodo en el que los soportes institucionalizados de la división sexual del trabajo se hallan en un estado avanzado de descomposición.

VII. LAS DISCIPLINAS

FOUCAULT, EL LENGUAJE, EL DESEO

EN EL ESTRUCTURALISMO, gran parte del reciente interés en el deseo y su negación en la disciplina encuentra un lugar en la obra de Michel Foucault, en especial en su *Historia de la sexualidad* (1981). Detrás de Foucault está Nietzsche, y las constantes referencias a éste entre los llamados nuevos filósofos de derecha no se deben simplemente a la teoría del lenguaje de Nietzsche, sino a su distinción conceptual entre Apolo y Dionisos; entre la disciplina de la forma y la transformación del éxtasis. En suma, los debates contemporáneos en el estructuralismo, sobre todo en la revaloración de la concepción freudiana de la lucha entre el ello y el superego, reflejan un antiguo conflicto en la cultura occidental entre razón y deseo. En esta vieja dicotomía, la estabilidad social descansa en la subordinación de los deseos del cuerpo por las razones de la mente, por conducto de instituciones tales como la familia, la Iglesia y el Estado. Desde este punto de vista, la civilización es la abstinencia, que exige la negación de la carne y el control de la emoción. Las prácticas ascéticas del protestantismo transfirieron las negaciones del monasterio a la vida cotidiana de la familia, la escuela y la fábrica. La historia de las sociedades modernas puede verse como la racionalización de este proceso ascético a través de las diversas ciencias del cuerpo. La obra de Michel Foucault realiza una contribución importante a nuestra comprensión de este proceso, en especial de las aplicaciones del poder institucionalizado, por medio del saber racional, a la vida de las poblaciones y de las personas. Puesto que Foucault ha sido fundamental en cuanto a suministrar un marco general para esta sociología del cuerpo, es tiempo de encararle, ya que él es más que una fachada. Las interpretaciones de Foucault son numerosas (Chua, 1981; Kurzweil, 1980; Sturrock, 1979). El propósito de este capítulo no es sumarme a la tarea de la interpretación, sino sugerir una visión particular de Foucault con el fin de ofrecer una aplicación a un campo concreto, a saber, la ciencia de la dietética.

Foucault deriva una variedad de posiciones a partir de Nietzsche. En primer lugar, existe la ironía. Hay un argumento característico en Nietzsche en el sentido de que la mayoría de los valores

(cristianos) que noostros estimamos como "buenos" —la caridad, la misericordia, la bondad— son productos históricos de motivos y circunstancias "malos": cobardía, debilidad, hipocresía. En *El Anticristo,* Nietzsche sostuvo que las virtudes cristianas eran el resultado del resentimiento experimentado por una población esclava, en tanto expresión de la rebelión en contra de las virtudes viriles dominantes de la fortaleza y el valor. La virtud cristiana era tan sólo la violencia reprimida. La obra de Foucault también se fundamenta en esta ironía histórica. Las ciencias que se esfuerzan en mejorar la condición humana por la vía de los valores liberales —la psiquiatría, la sociología, la penología y la biología— son inextricablemente ellas mismas expresiones de dominación; buscan saber con el propósito de organizar. La historia no es más que la contingente lucha de grupos atrapados en una voluntad de poder: "La dominación de ciertos hombres sobre otros conduce a la diferenciación de valores; la dominación de clase genera la idea de libertad; y la enérgica apropiación de las cosas necesarias para la sobrevivencia y la imposición de una duración no intrínseca a ellas dan cuenta del origen de la lógica" (Foucault, 1977, p. 150). El saber, que promete la libertad, tiene su origen en el poder.

En segundo término, Foucault comparte con Nietzsche la desconfianza con respecto a las pretensiones de la razón, sobre todo del cartesianismo y de las ciencias positivistas, tales como la biología darwinista. Descartes eliminó la locura como un requisito necesario para la propia razón (Derrida, 1978). Los sueños y la demencia, son ambos formas de error, pero guardan una relación distinta con la verdad. Esté yo soñando o no, $2 + 2 = 4$, pero la razón, para existir, debe expeler la posibilidad de la locura. Los hombres pueden estar locos, pero no el pensamiento en sí. Descartes, en consecuencia, se colocó en una coyuntura en donde la posibilidad de la "Razón irrazonable" y la "Sinrazón razonable" desaparecía (Sheridan, 1980, p. 23). Para Foucault, la supresión cognitiva de la locura por el cartesianismo corresponde a la supresión institucional e internamiento del demente en el asilo (Foucault, 1967). La *ratio,* por consiguiente, se funda en un tipo particular de violencia y se desarrolla a través de una racionalización de la sociedad, la cual incluye el control detallado y sistemático del individuo.

En tercer lugar, la deuda de Foucault con la visión histórica de Nietzsche se halla explícitamente documentada (Foucault, 1977). El concepto de "genealogía" de Nietzsche es, para Foucault, la

negación de todas las concepciones teleológicas, progresistas y evolucionistas de la historia, las que consideran que la sociedad humana está configurada por la marcha de los valores, la razón y el progreso de los hombres. En contraste, la historia foucaultiana es una serie de rupturas accidentales, producidas por la ocasión, el conflicto y las coyunturas contingentes. En esta historia, "la humanidad no progresa de manera gradual de combate en combate hasta arribar a la reciprocidad universal, en donde el gobierno de la ley reemplaza finalmente a la guerra; la humanidad instala cada una de sus violencias en un sistema de reglas y, en consecuencia, procede de dominación en dominación" (Foucault, 1977, p. 151). Así, en *Madness and Civilization* (1967) y *Discipline and Punish* (1979), Foucault rechazó las historias oficiales de la psiquiatría y la criminología, con las cuales la razón y la libertad finalmente proscribían los errores y las violencias tradicionales cometidos en contra del demente y del pobre. Estos nuevos saberes sobre lo demencial implicaron la extensión del poder institucionalizado, permitiendo una vigilancia del cuerpo por medio de los discursos y las prácticas de la psiquiatría, la criminología y la penología. La lectura de la historia llevada a cabo por Foucault no ofrece ningún consuelo; la historia es mero azar, puesto que

> Nada en el hombre —ni aun su cuerpo— es lo suficientemente estable para servir como base del autorreconocimiento o de la comprensión de los otros hombres. Es necesario desmantelar de manera sistemática los mecanismos tradicionales a fin de construir una visión comprehensiva de la historia y para reconstruir el pasado como un paciente y continuo desarrollo. (Foucault, 1977, p. 153.)

La historia es relativizada y el perspectivismo racionalista rechazado. Lo que es extraño e inusual en la historia humana y la sociedad no puede hacerse familiar a través de los esfuerzos reconfortantes de los historiadores, cuya "refamiliarización" de la historia pretende mostrar que las prácticas bizarras, una vez correctamente entendidas, son razonables y que, en consecuencia, expresan la universalidad de la esencia humana. No hay unidad para la esencia humana, la cual es tan sólo una arbitraria invención del lenguaje. Para Foucault, lo no familiar es no familiar, y no puede ser domesticado con las nociones de evolución o universalismo. La escritura de la historia es, en sí misma, una forma de violencia conceptual, pues impone una falsa uniformidad a los sucesos, las personas y los lugares, en términos del discurso histórico, el cual es, como todo lenguaje, un sistema arbitrario de signos.

La acumulación de hombres

No obstante el repudio explícito de Foucault a la noción de tendencias históricas y desarrollos uniformes, hay un profundo tema histórico que unifica sus varios estudios de poder/saber. A despecho de su hostilidad hacia la teorización sistemática, existe una "teoría" que ofrece una explicación causal del mundo moderno. Esta teoría se centra primordialmente en lo demográfico (una teoría de las poblaciones) y en lo fisiológico (una teoría del cuerpo). La "clave" para el propio discurso de Foucault se encuentra en una contribución a la historia del hospital moderno, en donde él explica la transformación de la medicina del siglo XVIII de asistencia caritativa en vigilancia de la salud.

> Cuestionablemente incumbe a los efectos económico-políticos de la acumulación de los hombres. El gran repunte demográfico del siglo XVIII en Europa occidental, la necesidad de coordinarlo e integrarlo en el aparato de producción y la urgencia de controlarlo con más refinados y adecuados mecanismos de poder, origina la "población", con sus variables numéricas de espacio y cronología, longevidad y salud, para surgir no sólo como problema, sino como objeto de vigilancia, análisis, intervención, modificación, etc.... Dentro de este conjunto de problemas, el "cuerpo" —el cuerpo de los individuos y el cuerpo de las poblaciones— aparece como el portador de nuevas variables, no únicamente entre los más y los menos, los sumisos y los intranquilos, los ricos y los pobres, los sanos y los enfermos, los fuertes y los débiles, sino también entre los más o menos utilizables, los más o menos sometibles a la inversión redituable, aquellos con mayores o menores expectativas de sobrevivencia, muerte y enfermedad, y con más o menos capacidad para ser provechosamente entrenados. (Foucault, 1980*a*, pp. 171-172.)

La racionalización de la sociedad occidental a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX halló un nuevo objeto de exploración y de control: el propio cuerpo humano. La difusión de los procedimientos científicos y tecno-racionales, habiendo ganado una base firme en la tecnología y la conciencia, abarcó un nuevo terreno, el cuerpo de los individuos y el cuerpo de las poblaciones. La institucionalización del cuerpo en lo que Foucault llama "panopticismo" hizo posible una estadística de las poblaciones y nuevas prácticas de cuantificación en la medicina clínica, la demografía, la eugenesia, la penología, la criminología y la sociología.

Es la presión poblacional lo que suministra el motivo central

de los comentarios históricos de Foucault, ya que es éste el factor que permanece detrás de la expansión y el desarrollo de nuevos sistemas y regímenes de control: una profusión de taxonomías, cuadros, exámenes, sondeos, vendaje, crestomatías, investigaciones, muestras y censos. La presión de los hombres en el espacio urbano necesita un nuevo orden institucional de prisiones, asilos, clínicas, fábricas y escuelas, en el cual los cuerpos acumulados pueden volverse serviciales y seguros. En las propias convenciones estilísticas de Foucault, este tema se encuentra vinculado con las metáforas de espacio en el saber y la sociedad: sitio, dominio, posición, paisaje, terreno, horizonte y archipiélago. Justo en la medida en que el espacio del saber experimenta acumulaciones de nuevos discursos, el espacio social es rociado con los cuerpos y con las instituciones que son ideadas para controlarlos. De ahí que el esquema del panopticón de Bentham se convierta en el principal modelo para la organización minuciosa del escrutinio político de los cuerpos de los desviados y de los ciudadanos. El recurso a la moralidad y al despliegue de la iglesia ya no son suficientes para el control del deseo individual; se vuelve necesario circundar las poblaciones urbanas con nuevas instituciones de vigilancia e inspección.

Foucault no es un teórico sistemático. Parece, sin embargo, que la generalidad de sus ejemplos históricos de las disciplinas gira alrededor de dos sucesos capitales: la reorganización social de Francia posterior a la Revolución, y los efectos sociales de la presión poblacional en la ciudad. El resultado fue una vigilancia de la sociedad, la que a su vez constituyó una condición de la expansión capitalista; estos controles regulatorios de la población fueron

> un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo; este último no habría sido posible sin la inserción controlada de los cuerpos en la maquinaria de producción y sin la adaptación de los fenómenos de la población a los procesos económicos. Pero ello no era todo lo que éste requería; necesitaba asimismo el crecimiento de ambos factores, su reforzamiento, así como su disponibilidad y docilidad; debía contar con métodos capaces de optimizar las fuerzas, las aptitudes y la vida en general, sin que al mismo tiempo hiciese más difícil su gobierno. (Foucault, 1981, p. 141.)

El capital podía sacar provecho de la acumulación de los hombres y el ensanchamiento de los mercados tan sólo a condición de que la salud y docilidad de la población se hubiese vuelto posible a través de una red de regulaciones y controles.

El carácter central de las presiones poblacionales para el análisis de Foucault acerca de la naturaleza del mundo moderno puede ilustrarse con referencia a uno de sus discípulos, Jacques Donzelot, cuya *Regulación de las familias* pone de manifiesto, de manera específica, la demografía histórica dentro de la perspectiva foucaultiana. En esencia, lo que Donzelot se esfuerza en demostrar es que, ante la crisis de una clase obrera urbana no regulada, nuevas alianzas se conformaron en la Francia del siglo XIX entre la familia y el Estado, entre la medicina y el hogar, y, por consiguiente, entre el doctor y la esposa. El incremento de la pobreza y la ilegitimidad urbanas demandó una nueva economía social, pero al mismo tiempo "la crítica se dirigió a la organización del cuerpo, estrictamente con la idea del uso excesivo de éste, a través del refinamiento de los métodos que convirtieron al cuerpo en un principio puro de placer: en otras palabras, lo que hacía falta era una economía del cuerpo" (Donzelot, 1979, pp. 12-13). La regulación del cuerpo social debía asentarse en nuevos principios de organización doméstica, a fin de alcanzar una regulación del cuerpo de los individuos. Mientras que George Cheyne en Gran Bretaña estaba atrayendo la atención hacia la destrucción del cuerpo aristocrático y, en consecuencia, del personal del gobierno, a través de los lujos hechos posibles por la expansión colonial, también en Francia era evidente que el campesinado disfrutaba de constituciones más robustas que sus amos, debido a que, a pesar de su pobre dieta, aquéllos hacían un ejercicio regular. Con todo, esta reserva de aptos cuerpos campesinos estaba siendo corrompida por el traslado a la ciudad, en donde el pauperismo los convertía en una amenaza política y minaba su buena salud natural. La solución a estos problemas implicó la reducción de los costos sociales de la reproducción, la localización del saber médico dentro de la familia y la reorganización de ésta conforme a las directrices sugeridas por las ciencias domésticas. Esto condujo a la medicalización de la sociedad por conducto de la mediación de la familia reconstituida, esto es, el debilitamiento del patriarcado tradicional por la alianza entre las madres y los doctores:

> La estrategia de familiarizar a los estratos populares en la segunda mitad del siglo XIX descansó, entonces, sobre todo en las mujeres, y añadió una variedad de instrumentos y de aliados para el uso de ellas: la educación primaria, la instrucción en higiene doméstica, el establecimiento de huertas de trabajadores, y los días de descanso dominicales (un día de descanso familiar, en contraste con los lunes de descanso, los cuales tradicionalmente se ocupaban en sesiones en

> las que se ingerían bebidas alcohólicas). Pero el principal instrumento que ellas recibieron fue el alojamiento "social". En la práctica, la mujer fue sacada del convento, para que sacara al hombre del cabaret. (P. 409.)

La familia se transformó en el sitio en el que los individuos eran formados e instruidos por las nuevas ciencias del hogar —cómo comer, dormir, vestir, y conducirse— y en donde el poder político descentralizado debe ubicarse para la reforma de las poblaciones. La familia se convirtió en el lugar de la racionalización y el ascetismo personal.

Mi argumento es que, si bien Foucault rechaza toda noción de lógica o teleología históricas, en la práctica el tema unificador de su obra es la racionalización del cuerpo y la racionalización de las poblaciones a través de nuevas combinaciones de saber y de poder. Además, esta racionalización es un efecto de las densidades de población que amenazaron el orden político de la sociedad en el siglo XIX. Tiene lugar, por tanto, una importante convergencia entre la perspectiva weberiana de la racionalización de la sociedad por medio de la imposición de prácticas científicas en todos los aspectos de la vida humana y el interés de Foucault en las disciplinas como subordinación y coordinación del deseo. Esta convergencia puede observarse en la discusión del empleo de la ciencia médica para el control de los cuerpos y de las poblaciones en Foucault y Donzelot. Es asimismo patente en la relación entre ascetismo y capitalismo.

El ascetismo

Tanto para Weber como para Foucault, los modelos religiosos de pensamiento y práctica proporcionan un sitio histórico para el desarrollo y la difusión de la vigilancia racional de las poblaciones humanas. En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber (1965) sostuvo que las disciplinas del monasterio fueron transferidas al hogar y la fábrica, en donde se esperaba que cada creyente ejerciese el control ascético sobre su vida diaria. El protestantismo significó que, puesto que todas las actividades domésticas y públicas se habían convertido en una "vocación", la persona seglar ya no podía seguir dependiendo de que el sacerdote realizara vicariamente tales deberes religiosos. La vida de todos los días se colocó bajo el escrutinio de la conciencia individual, y a medida que el individuo se liberaba de la autoridad del sacer-

dote, llegó a subordinarse aún más a las regulaciones puntillosas. El protestantismo destruyó cualquier posibilidad de dependencia con respecto a medios mágicos o rituales de salvación, tales como los sacramentos cristianos, y obligó a los individuos a organizar su vida cotidiana en función de fines racionales conformes a una vocación secular. Este fue, por así decirlo, el origen espiritual de la cultura racionalizada en la sociedad capitalista, la cual fue reforzada con el sistema fabril, las modernas formas de la burocracia y la regulación del Estado. Para Weber, el desencantado mundo del capitalismo moderno es un mundo que descarta las creencias y prácticas espontáneas e individualistas, ya que la vida se subordina cada vez más a los planes burocráticos, a los códigos organizados de comportamiento y a una red de regímenes que se extiende hasta las esferas más privadas de la vida, incluyendo nuestros placeres.

Hay un argumento implícito en Weber en el sentido de que la regulación de las pasiones en el monasticismo fue, con la Reforma protestante, reensamblada en la familia protestante bajo la autoridad patriarcal del marido, quien desplazó, por decirlo así, al sacerdote como confesor de la esposa en la intimidad del hogar. La restricción de las pasiones, en especial de las pasiones sexuales, en el hogar, llegó así a depender del ejercicio de la conciencia protestante en conjunción con los rigores de la vocación en el mundo. Debido a que "el tiempo es dinero", las manos ociosas son pecado. La sexualidad es de modo preeminente un tiempo perdido, a menos que se halle enjaezada a la reproducción, pero ésta debe alcanzarse sin placer:

> El ascetismo sexual del puritanismo difiere sólo en grado, no en los principios fundamentales, del correspondiente al monasticismo: y a causa de la concepción puritana del matrimonio, su influencia práctica es de mayor alcance que la del último. Pues la relación sexual es permitida, aun dentro del matrimonio, tan sólo como un medio determinado por Dios para el aumento de Su gloria, conforme al mandamiento "sed fieles y multiplicaos". Junto con una moderada dieta vegetal y baños fríos, la misma prescripción es dada para todas las tentaciones sexuales, tal como se emplea en contra de las dudas religiosas y la sensación de indignidad moral: "Trabaja duro en tu vocación". (Weber, 1965, pp. 158-159.)

En el lenguaje moderno, el libre juego del deseo es sublimado en las rutinas del trabajo. Con la secularización de la cultura, estas normas religiosas del trabajo son reemplazadas de manera gradual

por las disciplinas profanas de la fábrica con el taylorismo y el fordismo. Un razonamiento similar puede hallarse en la explicación de Foucault del surgimiento de los cuerpos disciplinados.

Foucault admite que las disciplinas del cuerpo en el panopticismo benthamita fueron anticipadas por el monasterio. No obstante, hay una diferencia significativa, puesto que, mientras que el monasticismo requería la renuncia del cuerpo, las modernas disciplinas de la sociedad capitalista exigen la utilidad. Las disciplinas panópticas producen una intensificación de las aptitudes y capacidades, al tiempo en que también incrementan la subordinación por conducto del gobierno autocontrolado del cuerpo (Foucault, 1979, p. 137). Este fue el nuevo ascetismo y se desarrolló precisamente en ese punto en la historia de las poblaciones de Occidente en que comenzaba a retroceder la tradicional amenaza de muerte por epidemias y plagas. La acumulación de hombres y de capital estaban íntimamente relacionadas; no pueden separarse ambos procesos. La acumulación de hombres no habría sido posible sin un incremento del capital para sostener esa explosión demográfica. De modo similar, las técnicas que se desarrollaron para el control de los cuerpos útiles aceleraron la acumulación de capital (Foucault, 1979, p. 221). Las nuevas técnicas de disciplina eran esenciales para la organización de las fábricas. El desarrollo del capitalismo "no habría sido posible sin la inserción controlada de los cuerpos en la maquinaria de producción y sin la adaptación de los fenómenos de la población a los procesos económicos" (Foucault, 1981, p. 141). Aunque Foucault no asume que el ascetismo diera lugar al capitalismo, sí reconoce que la transformación de las disciplinas monásticas en fabriles constituyó un rasgo importante de la acumulación de capital. Las prácticas ascéticas de los cuerpos individuales estaban, por ende, estrechamente vinculadas con la acumulación de hombres en los orígenes del capitalismo en el siglo XVIII. En la misma forma, Weber arguyó que una población excedente que pueda alquilarse de manera barata es un requisito necesario para el desarrollo del capitalismo (Weber, 1965, p. 61), pero sostuvo asimismo que esta población tenía que ser disciplinada para hacerla útil.

La administración dietética

En este capítulo deseo ilustrar estos argumentos de Weber y Foucault por medio de un análisis de la historia de la supervisión

dietética. Hay dos aspectos en esta ilustración. Primero, que la dieta se vuelve, con la expansión del capitalismo, más y más secularizada, y esto entraña, como sugiere Foucault, el paso de la renuncia a la utilización. Segundo, que hay un viraje del control de los cuerpos aristocráticos hacia los cuerpos trabajadores, lo que también corresponde a un cambio en los objetivos de la longevidad a la utilidad. Si bien este argumento atañe primordialmente al debate concerniente a las disciplinas en la sociedad capitalista, debe reconocerse que la dieta es uno de los componentes más antiguos de todo régimen médico. El término "dieta" proviene del griego "*diaita*", que significa un modo de vida. En tanto regulación de la vida, posee el significado médico más específico de comer de acuerdo con reglas prescritas. Existe un segundo significado de "dieta", que es una asamblea política de príncipes con propósitos de legislación y administración. Este segundo significado proviene del vocablo francés "*dies*" o "día", ya que las dietas políticas se reunían en días determinados y eran, por tanto, reguladas por un calendario. La dieta es o bien una regulación del cuerpo individual, o bien una regulación del cuerpo político. El término "régimen" tiene también esta doble implicación. Se deriva de "*regere*" o "gobernar" y, en tanto término médico, alude a un sistema terapéutico, englobando de forma característica a la dieta, pero el régimen es asimismo un sistema de gobierno, como en "regimentación" o "régimen". Podemos ver, entonces, que tanto la "dieta" como el "régimen" se aplican al gobierno del cuerpo y al gobierno de los ciudadanos. Este argumento etimológico refuerza aún más el argumento de que las metáforas de la salud y la enfermedad constituyen metáforas persistentes de la organización social (Sontag, 1978).

El régimen médico en la Grecia clásica consistía en gran medida en la dieta como un modo de vida regulado. La dieta, desde luego, fue también una característica recurrente de cualquier modo de vida religioso en el cristianismo. Fue uno de los elementos básicos del ascetismo como un régimen para el control de los deseos. El ayuno era un elemento fundamental en el ascetismo católico romano, pero también pervivió claramente en el protestantismo. William James (1929) consideraba a la temperancia en el uso de la carne y la bebida como un aspecto básico de todo ascetismo religioso y, para ejemplificar su presencia en el protestantismo, cita de la vida de John Cennick, quien fue el primer predicador laico en el metodismo: "El ayu-

naba durante mucho tiempo y a menudo, y oraba nueve veces al día. Antojándosele el pan seco demasiada indulgencia para tan grande pecador como él era, comenzó a alimentarse con patatas, bellotas, frutas agrias y pasto; y con frecuencia deseaba poder vivir de raíces y hierbas" (James, 1929, pp. 301-302). El protestantismo introdujo la renunciación monástica en el mundo de la persona laica; y no desmanteló estas prácticas religiosas tradicionales. Las disciplinas ascéticas en el catolicismo, así como en el protestantismo, eran un sistema de reglas de conducta para controlar la carne a través del hambre y la negación. El ascetismo como término proviene de "*asketes*" (monje) y "*askeo*" (ejercicio): es una práctica regulada o régimen del cuerpo. No obstante que la Reforma en general trasladó el ascetismo del monasterio al hogar, también tuvo lugar una importante continuidad entre los métodos disciplinarios católicos y protestantes. A fin de entender la historia de la dieta para los laicos, es básico exponer un punto obvio, pero trascendente. Habida cuenta de la incertidumbre en cuanto a los suministros alimentarios y de la ausencia de una gran variedad en la disponibilidad de alimentos para el campesinado a lo largo del periodo medieval, las dietas primitivas se dirigían primordialmente a las clases altas de terratenientes y mercaderes. A pesar de que en el siglo XII el reinado de Enrique I fue un periodo de expansión en el saber y la técnica médicos, el rey mismo murió de una mala conducción dietética. Ignorando el consejo de su médico de controlar el peso, Enrique se engolosinó con las lampreas y pereció a causa de los malos humores resultantes, en Normandía, en 1135: "A pesar de la remoción de sus intestinos, cerebro y ojos, para enterrarlos por separado en Rouen, y la saladura del resto de su cuerpo para transportarlo a su sepultura en Reading Abbey, su cadáver aún apestaba el aire" (Kealey, 1981, p. 117). La regulación de los cuerpos reales era contemplada en interés del cuerpo social; los campesinos eran prescindibles. Más precisamente, los suministros de alimentos para el campesinado entre 1350 y 1550 eran adecuados, pero tuvo lugar una declinación de largo plazo, en especial en la producción de carne, hasta la mitad del siglo XIX. En consecuencia, con posterioridad a "los siglos XV y XVI, tan sólo unas cuantas personas privilegiadas comían opíparamente en Europa. Estas consumían enormes cantidades de raros platillos. Lo que quedaba iba a los sirvientes, y lo que restaba luego era vendido a los traficantes de comida, aun cuando ésta ya estuviese putrefacta" (Braduel, 1974, p. 136). Los dietarios populares de la exuberante clase alta de este periodo eran

tratados píos encaminados a la clase amenazada por el exceso en el comer, la diversidad gastronómica, la obesidad y el envenenamiento alcohólico.

Dos personajes sobresalientes en la historia de la dietética para la aristocracia fueron Leonard Lessius (1554-1623), el autor del *Hygiasticon, or the Right Course of Preserving Life and Health unto Extreme Old Age,* y Luigi Cornaro (1475-1566), el autor del *Trattato della vita sobria* (1558), que fue traducido por George Herbert en 1634. Las enfermedades suelen interpretarse como manifestaciones de un mal más profundo en la estructura social. Así como el cáncer es con frecuencia considerado como una "enfermedad de la civilización" (Inglis, 1981), así la obesidad era observada en los siglos XVI y XVII como una manifestación física de la flaccidez del sistema social, en especial en tanto que aquella chocaba con el estilo de vida de los ricos. Los desórdenes sobre los cuales Cornaro llamó la atención eran las "malas costumbres" de la época, a saber, "en primer lugar, la adulación y la ceremoniosidad; en segundo, el luteranismo, el que algunos han acogido muy absurdamente; en tercero, la intemperancia" (Cornaro, 1776, p. 14). Cornaro, quien era un noble italiano de Venecia, contempló la corrupción de la sociedad italiana cultivada por la Reforma, la falsedad de la vida de la corte y la indulgencia como circunstancias que de forma necesaria conducirían a la corrupción del cuerpo. La solución a la patología social y fisiológica debía buscarse en el gobierno del cuerpo por medio de la dieta y la disciplina. La dieta, sobre todo entre los ricos, era la principal garantía de la salud, la estabilidad mental y la razón. Una vida fundada en la temperancia y la sobriedad era la principal defensa en contra de la aflicción aristocrática de la melancolía y los trastornantes efectos de la pasión sobre la razón. Para Cornaro, en consecuencia, la disciplina de la dieta estaba formulada dentro de un marco religioso como el antídoto para las tentaciones de la carne. Cornaro y Lessius llegaron a tener una significación de largo plazo para el fomento de un discurso médico-religioso en cuanto a los beneficios físicos, personales y sociales de la administración dietética.

En los siglos XVI y XVII, Inglaterra fue célebre por la melancólica disposición de sus habitantes; se acuñó un término especial —la "enfermedad inglesa"— para describir la prevalencia de este mal nacional (Skultans, 1979). La condición fue diagnosticada por una variedad de moralistas, pero fue *La Anatomía de la Melancolía* de Robert Burton la que suministró una visión dominante

y perdurable acerca de este padecimiento nacional. Es singularmente importante hacer notar que Burton (1576-1640) era un teólogo que, al igual que Cornaro, pensaba que las enfermedades de la mente eran sintomáticas de la patología social. Uno de los temas centrales de *La Anatomía,* publicada en 1621, era que la ociosidad era la causa más sobresaliente del desorden social y mental. Burton observó la caída de Inglaterra en la ociosidad, "por razón de lo cual tenemos muchos enjambres de bribones, y mendigos, ladrones, borrachines y personas descontentas" (Burton, 1927, p. 49). Distinguió también tres tipos de ociosidad, esto es, la voluntaria ociosidad de los bribones, la ociosidad que acompañaba al *status* noble, y la exigida ociosidad de los religiosos. Era el carácter pausado y ocioso de la existencia noble el que preocupaba particularmente a Burton, y era a la pequeña aristocracia a la que su libro se dirigía de manera concreta, puesto que "la ociosidad (el distintivo de la aristocracia) era "la nodriza de la perversidad" (p. 158). En particular, la ociosidad se convirtió en el símbolo social de la riqueza, pues esta última proporcionaba los medios para las dietas extravagantes y la ausencia de trabajo. Los ricos "se alimentan liberalmente, la pasan bien," carecen de ejercicio, acción, ocupación (pues el trabajo, yo digo, ellos no pueden soportarlo) y compañía para los deseos, y de ahí que sus cuerpos se llenen de densos humores, de aire, de crudezas; sus mentes intranquilas, embotadas, pesadas" (p. 160).

La combinación del ocio y el lujo tenía consecuencias especialmente dañinas para las mujeres solteras de la clase acomodada y Burton notó que, mientras que las mujeres sirvientes rara vez sufrían de melancolía, las mujeres nobles eran las principales víctimas de la enfermedad inglesa. La virginidad y la nobleza conducían ambas a la ociosidad y al aislamiento y por consiguiente a la melancolía. La cura para esta condición eran el matrimonio, la dieta, el ejercicio y la religión. Cuando estos fracasaban en producir el remedio de los deseos desenfrenados, Burton recomendaba "el trabajo y el ejercicio, la dieta estricta, el rigor y las amenazas" (p. 273). Así pues, el gobierno de los cuerpos femeninos se hallaba ligado, por la vía del patriarcado, con el gobierno de la familia. Debido a que Burton veía una gran afinidad "entre un cuerpo político y uno económico" (p. 63), su dietario era necesariamente un tratado político. La sociedad presuponía una jerarquía del control político, descendiendo desde el Estado, pasando por la familia patriarcal, hasta el cuerpo y los deseos.

Muchas de las inquietudes y soluciones de Burton fueron repro-

ducidas en la centuria siguiente en la dietética de George Cheyne, quien señaló que la expansión del comercio y el aumento de la riqueza mercantil introdujeron alimentos exóticos y suntuosos en el mercado. El resultado de estos lujos civilizados fue "la incitación de los apetitos, las sensaciones y las pasiones en el más exquisito y voluptuoso apetito" (Cheyne, 1733, p. 49). Los discursos médicos de Cheyne estaban primordialmente orientados a los ricos urbanos y ociosos, quienes eran los más expuestos al peligro moral de las bebidas fuertes y las comidas exóticas. La sedentaria vida de Londres y Bath ofrecía un vivo contraste con el vigor natural del hombre primitivo: "Cuando el género humano era simple, puro, honesto y frugal, había pocas enfermedades o ninguna. La templanza, el ejercicio, la caza, el trabajo y la laboriosidad mantenían dulces a los fluidos y firmes a los sólidos" (p. 174). Con el fin de reducir el efecto destructivo de la abundancia en el sistema digestivo, Cheyne recomendaba, en especial a los comerciantes y profesionistas sedentarios, una dieta estricta, la evacuación regular, el ejercicio de monta y "un vomitivo que pueda actuar de manera enérgica" (Cheyne, 1740, p. xlvii). El régimen dietético de Cheyne tenía el propósito de subordinar las pasiones de los ricos urbanos que se habían hinchado por el consumo excesivo de alimentos y bebidas exóticas.

Si bien Cheyne se encontraba bastante influido por el cartesianismo y la iatromatemática de la escuela de medicina de Leyden, él consideraba la dieta, el ejercicio y la regularidad como actividades morales que promovían el control de las pasiones desordenadas. Por consiguiente, no es de sorprender que sus puntos de vista fueran bastante congeniales con la visión religiosa de John Wesley y los primeros metodistas. La regulación dietética de Cheyne fue incorporada con facilidad dentro del código metodista de conducta ascética, y Wesley usó buena parte de la moralidad médica de Cheyne como el fundamento de su propia *Primitive Physick* de 1752. Wesley recomendó asimismo a su madre el *Essay of Health and Long Life* de Cheyne, en 1724, en parte porque éste "se dirigía principalmente a las personas estudiosas y sedentarias". Puede argumentarse, en consecuencia, que la tradicional norma del ayuno como práctica ascética dentro del monasterio fue gradualmente transformada por los dietarios protestantes de Burton, Cheyne y Wesley en un conveniente ejercicio de regulación para los laicos, y que la dietética elitista de Burton alcanzó con el tiempo a la clase obrera, por la vía de las visiones populares de Wesley y las capillas metodistas. El régimen dietético

del monasterio se infiltró en la familia secular por conducto de las capillas no conformistas y las salas de reunión. Esta invasión del hogar por parte de la administración dietética se combinó más tarde con un movimiento más amplio de higiene general para la familia de la clase obrera, bajo los auspicios de la profesión médica. Ello representó una racionalización y secularización de la comida, la cual dejó de ser un estimulante del deseo y se convirtió, en cambio, bajo la dietética científica, en una condición del trabajo eficiente. El vocabulario de las pasiones, los deseos y los humores fue sustituido por el discurso de las calorías y las proteínas. Los requerimientos dietéticos de las categorías específicas de personas se hicieron cada vez más minuciosos y racionalizados. En tanto que autores como Cheyne empleaban clasificaciones muy generales —los ociosos, la aristocracia y el estudiante sedentario— la dietética llegaba ahora a examinar los requerimientos de los prisioneros, los obreros, las mujeres embarazadas, los infantes de escuela y los atletas. Cada enfermedad tenía su dieta específica: la tuberculosis pulmonar, la diabetes, los padecimientos alérgicos y el reumatismo (Rolleston y Moncrieff, 1939) demandaban regímenes dietéticos individualizados. La dieta se vuelve específica para las personas individualizadas según la edad, la clase, el sexo y la condición. Mi argumento consiste, por ende, en que las disciplinas dietéticas del cuerpo en el siglo XIX se volvieron más y más individualizadas, secularizadas y racionales. Con este proceso desapareció de forma gradual la idea de la dieta como control del alma vía la subordinación del deseo.

Las prácticas de mesa

Se ha sostenido que un rasgo de la incorporación de la fisiología a la sociedad tiene lugar a través del manejo dietético del cuerpo. La dieta es una práctica cultural que regula las cantidades y los tipos de alimentos para categorías designadas de personas. Tanto lo que comemos como la forma en que comemos se halla culturalmente constituido en conformidad a ciertas prácticas y creencias. Al discutir las modificaciones dietéticas de la sociedad, por consiguiente, también es importante considerar la evolución de la etiqueta junto a la expansión de las dietas individualizadas en un marco secular. El estudio clásico de las maneras cortesanas de mesa es *The Civilizing Process* de Norbert Elias (1978). Podemos concebir el crecimiento de la civilización como la transición de

una situación en donde el comer es una actividad comunal con un mínimo de regulación de los hábitos individuales al respecto, a una situación en la cual el comer es individualizado y circundado por normas presupuestas de conducta correcta. El proceso de civilización entraña el control de las emociones y la expresión a través de modificaciones en las expectativas (como las normas que regulan el escupir en la mesa) y en el juego de mesa (como el empleo de cucharas y tenedores). Con el ascenso de la civilidad a partir del siglo XVI en adelante, el tazón comunal y la comida en común fueron reemplazados de forma gradual por pautas individualizadas, como las que señalan el uso de platos individuales y utensilios de comida. Los modales se volvieron más complejos y diferenciados. En las cortes feudales, era suficiente un código elemental: no sonarse la nariz con el mantel, no regresar al plato comunal alimentos a medio comer y, luego de escupir, colocar el pie sobre la saliva. Las prácticas del comer se volvieron cada vez más elaboradas, especificando qué tipo de tenedor, de cuchillo o de cuchara era apropiado para qué tipo de platillo. Con el tiempo, se suprimieron la escupidera y el vomitorio, pues escupir y vomitar ya no eran aceptables en la mesa.

La civilización de la mesa implicó el ejercicio del control colectivo del manejo de las emociones. La discusión de Elias acerca de las cambiantes actitudes con respecto a los cuchillos en la mesa es un caso notable de este fenómeno. En la Edad Media, el estrato superior de los guerreros llevaba rutinariamente cuchillos consigo y había pocas inhibiciones en la utilización de éstos durante la comida. La principal norma era: no asearse los dientes con el cuchillo. El cuchillo, por supuesto, es simbólico de la muerte y el dolor. Con la menguante importancia social de los guerreros armados, el cuchillo retuvo su significación simbólica y tuvo lugar una creciente regulación de sus usos domésticos: "Es el significado simbólico del instrumento el que conduce, con la acelerada pacificación interna de la sociedad, a la preponderancia de los sentimientos de desagrado a la vista de él, y a la limitación y exclusión final de su empleo en la sociedad" (Elias, 1978, p. 123). Los cuchillos en la mesa no debían señalar, en especial al rostro, y cuando se pasase un cuchillo, el mango debía ofrecerse al vecino. A medida que las costumbres de mesa se volvieron más "corteses", los símbolos de las emociones y pasiones tenían que controlarse o reprimirse. Con la civilización, "la regulación y el control de las emociones se intensifican. Los mandamientos y las prohibiciones en derredor del amenazante instrumento se hicieron más y más

numerosos y diferenciados. Por último, el uso del símbolo amenazador se limita hasta donde es posible" (p. 125). Estos cambios en las maneras originaron un acrecentado control del individuo mediante restricciones que transformaron la vida afectiva de la sociedad y los individuos. Las maneras que habían sido formuladas para el control de la corte se abrieron camino hacia abajo, hasta la clase media, para convertirse finalmente en la conducta "natural" de todas las clases. Comer con los dedos, beber sopa sin cuchara o escupir en el piso se volvieron inaceptables para todas las clases sociales.

Se ha trazado un paralelo entre el desarrollo de la dieta como una ciencia secular del consumo y el de las maneras de mesa como un proceso de civilización. La evolución de ambos entrañó una regulación del deseo, pero sus objetos eran bien diferentes. La etiqueta regula el papel de las emociones dentro de los grupos sociales al establecer normas de conducta interpersonal. La dieta tradicional se dirigió al regulamiento de los procesos fisiológicos, los cuales eran contemplados como los resortes de las pasiones irracionales. En la metáfora de la enfermedad como patología social, los apetitos no regulados producían una sociedad sin regulación. Hay, no obstante, una transición fundamental en la significación social de la dieta entre el mundo del siglo XVIII de Cheyne y el mundo del consumo de masas. En la cultura del consumidor, el cuerpo asume una nueva significación social e individual. Este se convierte en el sitio de las estrategias personales de salud. Los programas para trotar, adelgazar y mantenerse en forma están ideados para promover la salud como la base de la vida buena. Estas estrategias instrumentales de salud son entusiastamente apoyadas por el Estado como el fundamento principal de la medicina preventiva. Sin embargo, en ausencia de un sistema coherente de valores comunales, religiosos, no hay una respuesta obvia a la pregunta "salud, ¿para qué?" En el mundo de Cornaro, Cheyne y Wesley, el individuo ejercía la administración del cuerpo bajo la mirada de Dios. La vocación religiosa en el mundo incluía la responsabilidad para la salud personal como la base para otros logros: el gobierno del alma y de las pasiones. En una sociedad en donde tales nociones religiosas generales desempeñan un papel mínimo en la cultura general, la salud se convierte ella misma en la justificación de la dieta. La ubicación moderna de la dieta es casi el reverso de su posición en el siglo XVIII. El propósito de la dieta moderna en la sociedad del consumidor es la producción del deseo: la preservación de la vida para aumentar el disfrute de

los placeres, el incremento de la sexualidad y la extensión de los goces:

> Dentro de la cultura del consumidor el cuerpo es proclamado como un vehículo del placer: es deseable y deseoso, y cuanto más se aproxima el cuerpo real a las imágenes idealizadas de juventud, salud, aptitud y belleza, más alto es su valor de cambio. La cultura del consumidor permite la desvergonzada exhibición del cuerpo humano. (Featherstone, 1982, pp. 21-22.)

Mientras que la dieta médico-religiosa se esforzaba por alcanzar el control del cuerpo interior —las raíces digestivas de la pasión— por conducto de la purgación y el refrenamiento, la dieta del consumidor busca realzar la apariencia del cuerpo —los signos cosméticos de la deseabilidad— por medio de prácticas de conservación del cuerpo.

A lo largo de este estudio he estado llamando la atención hacia el juego de palabras y el juego sobre las palabras: en particular, las connotaciones políticas de "régimen", "dieta" y "ascetismo" han sido consideradas en varias etapas. El ordenamiento de la apariencia del cuerpo suministra un caso igualmente interesante de la implicación política de la noción de "cosméticos" y del surgimiento de una ciencia nueva, siendo la cosmetología "esa rama de la ciencia aplicada que se ocupa de los embellecimientos externos de la persona por medio del uso de productos y tratamientos cosméticos" (Wall, 1946, p. 28). "Cosméticos" proviene de "*kosmetikos*" o especializado en el adorno y ordenamiento del cuerpo. Wall (1946) sugiere que el término se deriva en última instancia de "kosmos", en tanto orden, armonía y arreglo del cuerpo. Los cosméticos constituían un aspecto importante de la cultura y la medicina griegas desde los primeros tiempos. Dentro de la corte real, existía un grupo de especialistas —los *cosmetae*— específicamente responsable de los adornos de las mujeres de la realeza. Por otra parte, los tratados médicos de Galeno incluían el bosquejo de una ciencia médica de los cosméticos, con base en una obra más antigua de Crito. De Grecia, la cosmetología del cuerpo fue llevada por los filósofos árabes a España y Europa, en donde los cosméticos fueron finalmente separados de la cirugía en el siglo XIV por Henri de Mondeville y Guy de Chauliac. En el cristianismo, los cosméticos implicaban la vanidad y los adornos del cuerpo fueron considerados tentaciones. John Wesley consideraba el uso de ornamentos como motivo suficiente para echar a las mujeres de su capilla. En general, el conjunto del movimiento

de Reforma juzgó a los cosméticos como una idolatría de la carne, pero también asoció semejantes prácticas con el ocio y un modo de vida aristocrático. Si bien la Reforma colocó al régimen del cuerpo interno dentro de la órbita del ascetismo de todos los días, el ordenamiento de la apariencia del cuerpo fue condenado como irreligioso y como una manifestación de la ociosidad aristocrática. La asociación del ocio, la frivolidad y los estilos de vida aristocráticos fue brillantemente retratada en la *Teoría de la clase ociosa* de Veblen, en 1899. Los cosméticos, al lado de los corsés, significaban la ausencia de trabajo y la capacidad para consumir conspicuamente. No fue hasta el siglo XIX que la cultura de la belleza se hizo científica y que se convirtió asimismo en una mercancía uniforme para un mercado de masas. Una variedad de cambios tuvo lugar: en particular, el desarrollo del masaje con base en un sistema científico en el *Manual of Swedish Movements* de Peter Ling, en 1813, el empleo de la luz y la electricidad en los tratamientos de la piel, y la introducción del ondulado permanente. A comienzos del siglo XX la cosmetología había empezado a ser reconocida en Estados Unidos como un área distintiva, y la "terapia cosmética" principió a ser cubierta por la legislación allí a partir de 1919. La regulación del exterior del cuerpo había asumido un *status* científico y racional. Los cosméticos, al mismo tiempo, se volvieron más y más democratizados y universales, pasando de la clase ociosa hacia abajo con el arribo del mercado de masas y las mercancías uniformes. En Gran Bretaña, el colorete, el lápiz labial y el maquillaje para ojos dejaron de ser el anuncio estigmatico de la prostituta (Kern, 1975).

Los cosméticos constituyen una práctica universal en las sociedades humanas, pero su papel en la sociedad occidental es enteramente diferente de su utilización tradicional en las sociedades premodernas. En un contexto social tradicional, las decoraciones cosméticas simbolizaban la incorporación del individuo en el grupo social y daban expresión a los valores comunes y a las prácticas de la comunidad. Los cosméticos comunican símbolos y signos tradicionales; los cambios en los cosméticos personales normalmente significan modificaciones en el *status* social, la edad o la membresía social. Las decoraciones del cuerpo femenino significaban el variante *status* personal de una mujer desde la pubertad, pasando por el matrimonio, hasta la viudez. En contraste, los cosméticos de Occidente se hallan en buena medida determinados por la moda comercializada y por la sexualidad individualizada. Los cosméticos han perdido su raigambre en el cosmos sagrado

que conectaba la terapia cosmética con la medicina. Por otra parte, los cosméticos han sido secularizados junto con la secularización de la sociedad. La decoración cosmética ciertamente significa sexualidad, pero las decoraciones sexuales han sido uniformadas por el hedonismo calculador que exige la producción de masas (Brain, 1979). Las prácticas cosméticas son indicativas de un nuevo yo representacional en la sociedad, en donde el yo no se encuentra ya más alojado en los roles formales, sino que tiene que ser validado a través de un espacio público competitivo.

La crítica de Foucault

El objetivo de la epistemología de Foucault es argumentar que los objetos del conocimiento no son cosas-en-sí-mismas, sino objetos discursivos que son producto de las reglas del discurso. En consecuencia, tenemos que entender la "dieta" como el producto de discursos médico-religiosos sobre el cuerpo y sus funciones; la "obesidad" no es una característica empírica de los cuerpos no regulados, sino el efecto de un lenguaje en torno a los cuerpos. La epistemología de Foucault es una crítica del empirismo, y su posición se deriva en buena medida del análisis del discurso contemporáneo (Chua, 1981). A pesar de que el enfoque de Foucault proporciona una perspectiva eficaz para entender el discurso médico, entraña ciertas dificultades que comparte con el análisis estructuralista del discurso en general. Algunas formas de análisis del discurso reducen al agente/hablante individual al nivel de un loro socializado, el cual debe hablar/actuar de una manera determinada, conforme a las reglas del lenguaje. Existen alternativas a esta forma de estructuralismo que no oscurecen por entero el papel de la acción humana (Smart, 1982). Una alternativa semejante fue presentada por V. Vološinov en *Marxism and the Philosophy of Language* (1973). En contra de Ferdinan de Saussure, Vološinov se esforzó por retener alguna noción de la autonomía y el voluntarismo del hablante, el cual "se dirige al lenguaje no como un sistema de reglas invariables que debe acatar, sino como un campo de posibilidades que debe utilizar en expresiones concretas en contextos sociales particulares" (Bennett, 1979, p. 76). Los discursos no son máquinas lingüísticas que rutinaria e invariablemente producen los mismos efectos, sino modos posibles de construcción social, cuyas consecuencias contienen un vasto elemento de contingencia. El análisis de saber/poder llevado a cabo por Foucault tiende a asumir sin un análisis que el discurso tiene

efectos sociales generales. Él supone, por ejemplo, que sencillamente porque en los tiempos medievales había un discurso confesional, todas las confesiones eran de forma similar y tenían similares consecuencias para los individuos, sin importar su sexo y su clase (Hepworth y Turner, 1982). A despecho del interés de Foucault en el poder, el saber es muy frecuentemente extraído de su contexto social, pues se asume que el discurso opera de manera casi independiente de los grupos sociales que son sus portadores primarios. En contraste, es imposible entender un discurso dietético al margen del contexto social en que se forma y con independencia de los grupos sociales que son, a la vez, los objetivos y los portadores del discurso. Otra manera de expresar esta crítica es argumentar que siempre hay resistencia al discurso: un argumento que Foucault admite pero que a menudo menosprecia. La noción contemporánea de la belleza como delgadez se ha convertido en el objeto de la crítica feminista y de los grupos de mujeres que simplemente repudian tales normas de belleza por considerarlas comercializadas (Chernin, 1981; Orbach, 1978). La teoría del conocimiento de Foucault posee, en muchos respectos, la debilidad que caracteriza a cualquier tesis de la ideología dominante; combina la cuestión de la lógica del discurso con el problema de sus efectos sociales. No podemos asumir eso pues, por ejemplo, la publicidad moderna está basada en un discurso de los cosméticos cuyas reglas de producción acogen invariablemente los consumidores. Los discursos nunca son uniformes en sus efectos o unificados en contenido. Existe, en todo caso, una pluralidad de discursos con regímenes del cuerpo rivalizantes. Si bien Foucault ha inferido bastante de Nietzsche en términos del argumento de que es sólo a través del lenguaje que podemos conocer algo y que diferentes lenguajes producen diferentes saberes, representa erróneamente dos aspectos fundamentales de la visión del lenguaje ofrecida por Nietzsche. En primer lugar, Nietzsche hizo notar que el animal humano no es sólo un animal receptor de signos, sino también un animal inventor de signos. En segundo lugar, "fue sólo como animal social que el hombre adquirió conciencia de sí" (Nietzsche, 1974, p. 299). Ni los discursos ni las disciplinas son prácticas que flotan en el aire, autónomas, sino características profundamente enraizadas de los grupos sociales, las clases económicas y las organizaciones políticas. Los discursos, como señaló Nietzsche, son ellos mismos consecuencias sociales de la lucha interminable de los grupos sociales por realizar su voluntad y sus potencialidades.

VIII. EL GOBIERNO DEL CUERPO

Un modo de vida

En el pensamiento occidental, el cuerpo humano es una vieja metáfora de las instituciones políticas, y constituyó la forma dominante de teorizar el comportamiento político hasta el siglo xvii, cuando la doctrina de los derechos individuales de propiedad fue articulada de manera cabal. La metáfora del cuerpo fue particularmente importante en la teoría de la monarquía. El rey poseía dos cuerpos, un cuerpo material que estaba sujeto a la corrupción y a la decadencia, y un cuerpo espiritual que era el símbolo de la vida de la comunidad (Kantorowicz, 1957). Habida cuenta de la centralidad del rey para la continuidad política de la sociedad, el fin de su cuerpo mortal no comprendía el deceso de la autoridad de su cuerpo sagrado. De ahí que fuese necesario construir una efigie del rey que descansase en la parte superior del ataúd que portaba sus restos mortales. La autoridad política, en consecuencia, fue preservada dentro de la persona ficticia de la efigie del rey (Prestwich, 1980). Un ataque a la persona del rey era, por tanto, un ataque a la soberanía en cuanto tal, y debía emprenderse una retribución violenta en contra de los regicidas (Foucault, 1979). El cuerpo, sin embargo, fue utilizado como una metáfora más general para la estructura y función de la sociedad en su conjunto. Se hizo uso de la intencionalidad teleológica del cuerpo para legitimar las divisiones políticas y sociales en la sociedad: "La sociedad, como el cuerpo humano, es un organismo compuesto de diferentes miembros. Cada miembro posee su función propia, la oración, o la defensa, o el comercio, o la labranza del suelo. Cada uno debe recibir los medios adecuados a su condición, y no debe exigir más" (Tawney, 1938, pp. 35-36). El paralelo entre la autoridad carismática de Cristo como jefe de la Iglesia y la autoridad institucionalizada del rey era bastante obvio. La Iglesia era el cuerpo de creyentes, unificado por la gracia de Cristo y gobernado por poderes episcopales. Así como el cuerpo del rey, la Iglesia era a un mismo tiempo una institución secular y un cuerpo místico fundado en la roca de la fe. La metáfora del cuerpo fue, por ende, un rasgo bien establecido del pensamiento medieval y, aunque con el tiempo fue reemplazada por el discurso liberal de los derechos individuales, sobrevivió en la llamada "ana-

logía orgánica" del primer funcionalismo estructural en los escritos de Herbert Spencer, y pervivió asimismo en las nociones legales como "corporación".

La metáfora cuerpo/política ha gozado de una amplia circulación en expresiones tales como "el cuerpo político", "el cuerpo social", "la cabeza del Estado" y "el cuerpo de la Iglesia". En este capítulo, deseo extender esta metáfora para considerar las nociones de "gobierno del cuerpo" y "anarquía del cuerpo". Habiendo discutido la aplicación del discurso político a la relación entre voluntad y deseo, proporciono una teoría de estas funciones gobernantes y anárquicas a través de una exploración de la relación entre las "enfermedades femeninas" y el patriarcado.

En publicaciones anteriores (Turner, 1982*a*; 1982*b*) he explorado el concepto de los regímenes médicos como gobiernos del cuerpo, con especial referencia a la dietética. En la medicina griega, la dieta (*diaita* o "modo de vida") se refería a la conducta general y a la organización de la vida, incluyendo las formas de vestir, de comportarse y las actitudes. En su más estricto sentido de modo de comer, la dieta fue un elemento esencial del *régimen* médico griego. Un régimen médico es un conjunto de reglas o directrices impuestas a una persona para asegurar su bienestar. Cuando el cuerpo es concebido como un sistema de entradas y salidas, el régimen restaura su equilibrio por conducto de un régimen de purgas, ayunos, exudaciones y dieta. Régimen, por supuesto, posee asimismo el significado algo anticuado de "gobierno" y es la raíz de "régimen" y "regimiento". La *diaita* era un modo de vida colocado dentro de un gobierno particular del cuerpo por las prácticas médicas. Podemos imaginar a tales regímenes ocurriendo a lo largo de un continuo voluntario/involuntario. Los gobiernos voluntarios implicaban un contrato social entre paciente y doctor, por el cual, a cambio de los honorarios médicos, el paciente contraía un modo de vida para conseguir el restablecimiento de la salud. Al igual que otros contratos políticos, el régimen médico abarcaba una cierta pérdida de voluntad propia: el régimen funciona si es seguido. Los regímenes involuntarios pueden ser ilustrados por el encarcelamiento obligado del demente o la exclusión de los leprosos. Por consiguiente, los regímenes implican un elemento de decisión y responsabilidad por parte de los pacientes, pero si asumimos una perspectiva más amplia del proceso completo de alimentación del cuerpo precisamos de un modelo más complejo.

El comer puede concebirse como una "técnica corporal" fun-

damental (Mauss, 1979), esto es, una actividad que posee una función fisiológica básica, pero la cual se halla fuertemente mediada por la cultura. Si bien alimentar a un niño es un acto de atención y sustentación, que crea un vínculo entre los padres y el niño, asimismo es la imposición de un "modo de vida" (un *régimen*) a un subordinado. Obtener el control de nuestras propias pautas de alimentación supone un crecimiento en la autonomía personal, y rehusarse a comer o empeñarse en la vomitación forzada es un acto de rebelión. No obstante que esta regulación es en términos simbólicos una prueba de la operación de categorías fundamentales de pensamiento (Lévi-Strauss, 1970), el modo de comer también puede ser visto como un lugar de la política familiar. Así, existe la dieta autoimpuesta como la ilustración de un régimen voluntario, así como las técnicas corporales que un niño aprende como la imposición del poder a través de las generaciones.

Se podría a su vez pensar en el régimen impuesto por la naturaleza a la cultura. La maduración y el envejecimiento son procesos sobre los que tenemos muy poco control directo y los cuales nos imponen nuevos modos de vida. En la vejez y la enfermedad, "naturalmente" requerimos comer menos. Estos procesos fisiológicos están respaldados por las expectativas culturales con respecto a lo que es apropiado para los diferentes grupos de edades o sexos. Dichos contrastes sugieren una representación de propiedad-espacio del modo de vida, la que puede ser gestionada voluntaria/involuntariamente o externa/internamente (véase figura 2). Las "rutinas fisiológicas" se refieren a las pautas "naturales" de hambre y sed que nos son impuestas por nuestra pertenencia a la naturaleza. Es claro que estas rutinas son a su vez en parte negociadas, pero existen límites más allá de los cuales no podemos descarrilarnos. Un voluntario modo de vida interno sería sencillamente una decisión de reducir nuestra ingestión de calorías como elección personal. Rehusarse a comer puede asimismo constituir un acto

	Involuntario	*voluntario*
Interno	Rutinas fisiológicas	Dieta
Externo	Alimentación forzada	Regímenes médicos

FIGURA 2

de rebeldía (como en el caso de los sospechosos del IRA durante el encierro). La alimentación forzada es lo opuesto, a saber, un acto de terror externo que constituye una invasión del cuerpo. Los regímenes médicos son voluntarios, pero son también contratos sociales externos entre las partes a modo de intercambio. En estos ejemplos, estoy sosteniendo que el cuerpo es el sitio del ejercicio de la voluntad sobre el deseo. La realización del control personal con la dieta es un acto de la voluntad que realza la autoestima, pero puede ser asimismo impuesta desde fuera como una negación de la voluntad. La realización o exclusión de ciertos modos de vida pueden ser convenientemente analizados mediante las metáforas políticas del gobierno: desde la dictadura hasta la anarquía.

La orgía y el ayuno

Desde un punto de vista racional, el cuerpo ha sido concebido tradicionalmente como la fuente de la irracionalidad, como una amenaza a la estabilidad personal y el orden social. La sexualidad del cuerpo, en particular, es un peligro para la sucesión ordenada y la autoridad familiar. Como hemos visto en capítulos anteriores, buena parte de la historia cultural de Occidente ha sido contemplada como una oscilación pendular entre la orgía y el ascetismo, las fuerzas de Dionisos y Apolo. Como ha observado Borges (1973, p. 83),

> El mundo en el que vivimos es una engañosa y torpe parodia. Los espejos y la paternidad, puesto que multiplican y confirman la parodia, son abominaciones. La revulsión es la virtud cardinal. Dos caminos (cuya elección deja libre el Profeta) pueden conducirnos ahí: la abstinencia o la orgía, el exceso de la carne o su negación.

La orgía y el ayuno en muchos sentidos resumen bastante de la historia cultural de la civilización cristiana occidental. El orgiasticismo se ha asociado con frecuencia a la protesta política, mientras que el ascetismo ha sido vinculado con la represión y el control. Gouldner (1967) asoció los cultos dionisiacos con los grupos marginales y no privilegiados de la sociedad (campesinos, mujeres y esclavos). La generalidad de estos comentarios vinculaban la orgía y el ayuno con la macropolítica del sistema social. Por ejemplo, Bakhtin (1968) enlaza las revueltas campesinas con el papel del festival como una fuerza opositora a las normas del individualismo que fueron determinadas dentro del mercado, en la obra de

Rabelais. Empero, en el moderno mundo del consumismo, podemos también pensar en dos condiciones médicas —la bulimia y la anorexia nerviosa— como dos formas individualizadas de protesta que emplean al cuerpo como el medio de oposición en contra del yo consumidor (véase figura 3). La orgía y el ascetismo son ambos "modos de vida" culturalmente mediados, con una significación social específica. La liberación orgiástica es típicamente una protesta ante los controles políticos. Como veremos en capítulos posteriores, el festival orgiástico de la Europa medieval se halla separado de forma evidente del moderno hedonismo calculador.

Si la orgía y el ascetismo son actividades culturalmente mediadas y sociales, la bulimia y la anorexia nerviosa son soluciones individuales a problemas sociales y se encuentran más estrechamente dominadas por las rutinas de la fisiología. Si bien tanto la bulimia como la anorexia son soluciones individualmente elegidas frente a crisis familiares, ellas tienen consecuencias fisiológicas no buscadas sobre las cuales, por definición, el individuo no tiene control.

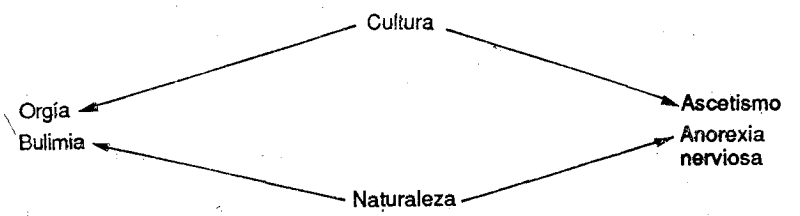

FIGURA 3

SOBRE LA ENFERMEDAD

La relación entre "afección" y "enfermedad" suscita una variedad de cuestiones básicas acerca de la mediación cultural y social de la fisiología humana. Desde un punto de vista lógico (F. K. Taylor, 1979), el término "afección" ["*disease*"] posee un sentido técnico específico que hace referencia a "las configuraciones de las anormalidades patológicas". En contraste, la "enfermedad" ["*illness*"] se refiere a las manifestaciones clínicas que pueden ser apreciadas o bien como síntomas (sensaciones subjetivas) o como signos (hallazgos objetivos descubiertos por un observador experto) (Feinstein, 1967). Se sigue que la enfermedad posee un componente social irreductible que incluye las respuestas subjetivas de los pacientes y los juicios diagnósticos de los profesionales. Tanto

unas como otros están sujetos claramente a determinaciones sociales (Bloor, 1976). La constitución social de la enfermedad como clasificación ha sido expresada de manera rigurosa en el caso de la enfermedad mental por Morgan (1975), quien sostuvo que, mientras que "afección" se refiere a todas las especies vivientes, la "enfermedad" sólo existe en la sociedad. Esta noción del carácter esencialmente social de la enfermedad puede ampliarse aún más haciendo referencia al "rol enfermo" (Parsons, 1951) o a la "conducta enferma" (Mechanic y Volkart, 1961). La enfermedad puede ser considerada como conducta desviada, pero se halla fuertemente estructurada por las categorías culturales que legitiman o normalizan la desviación como condición médica. Claro es que no todas las personas que experimentan síntomas de enfermedad buscan la ayuda médica profesional. Una vez que el rol enfermo es adoptado, el manejo de la enfermedad es subsecuentemente apreciado como la responsabilidad mutua del paciente y el médico. Estas responsabilidades mutuas forman el elemento fundamental de un sistema médico.

Lo que hace falta en la sociología médica es el reconocimiento de que la búsqueda de la etiología social y/o fisiológica de la afección y la enfermedad está contenida en un conjunto más profundo y persistente de problemas teóricos que enlazan a la filosofía y a la sociología. El concepto de enfermedad, en particular, reúne tres debates fundamentales que han configurado a la sociología desde sus comienzos; estos son, las relaciones entre naturaleza y cultura, individuo y sociedad, y mente y cuerpo. En ocasiones se implica que tan sólo una clase peculiar de enfermedad plantea de hecho estas cuestiones, sobre todo aquellas a las que se alude como "enfermedades psicosomáticas". Desde un punto de vista sociológico es difícil aún aceptar esta noción, puesto que tener una enfermedad es el efecto de procesos de diagnóstico y juicios profesionales, los que a su vez son el producto de determinaciones históricas y sociales. Desde una perspectiva foucaultiana, las etiquetas de la práctica médica científica no son enunciados acerca de entidades mórbidas "reales", sino efectos de poder-saber y productos de dircursos específicos (Foucault, 1967). Así, incluso la muerte, ese árbitro final de la fisiología, es una categoría social y no un inocente marbete médico (Ariès, 1974). Si bien la verdad o falsedad de las proposiciones puede ser independiente de sus contextos sociales, no existen creencias que no tengan causas sociales. Las creencias médicas, por consiguiente, constituyen objetos apropiados de la sociología del conocimiento.

El hombre es lo que come

Se ha sugerido que las investigaciones en sociología médica con frecuencia enmascaran cuestiones de mayor profundidad en el marco de debates filosóficos tradicionales. Una excepción a esto es *Awakenings,* en el cual Sacks (1976) explora las secuelas del parkinsonismo por la vía de la teodicea de Leibniz. En este capítulo he argüido que la anorexia nerviosa ilustraba a la perfección las bases filosóficas subyacentes de la sociología (individuo/sociedad, naturaleza/cultura, cuerpo/mente). A fin de desarrollar esta ilustración, ubicaré la anorexia dentro de un tema que surgió en el primer marxismo a través de la mediación de la epistemología sensualista de Feuerbach bajo el *slogan* "el hombre es lo que come" (Cherno, 1962-1963). Si bien estas cuestiones filosóficas son endémicas a la sociología médica, la anorexia es particularmente apropiada para mi argumento.

Existe un cierto acuerdo (Palmer, 1980; Kalucy, Crisp y Harding, 1977) en que las primeras descripciones clínicas de la anorexia nerviosa aparecieron en Francia e Inglaterra en los últimos años de la década 1860. En Inglaterra, sir William Gull dio una conferencia en Oxford, en 1868, acerca de las características de la anorexia, las que él elaboró en 1873 al describir el caso de miss A. (Gull, 1874). A finales de la década de 1880, la obra de Charcot en París sugirió que la anorexia era un rasgo del síndrome histérico (Charcot, 1889), y este tema fue posteriormente desarrollado en la obra de Freud y Breuer en la década de 1890, en sus análisis de frau Emmy von N. y fraulein Anna O. (Freud y Breuer, 1974). La especificidad histórica de la irrupción de la anorexia en las postrimerías del siglo XIX sugiere una conexión con la idea de Foucault de la "histerización" de los cuerpos de las mujeres (Foucault, 1981) y la peculiar conjunción de las estructuras sociales que produjeron una crisis en la vida de la familia urbana de clase media (Janik y Toulmin, 1973). Esta conjunción de circunstancias se combinó con un interés específico de la profesión médica en la organización de la familia (Donzelot, 1979).

Como la histeria, la anorexia es clínicamente casi por completo una enfermedad específica de las mujeres. Se estima que tan sólo una entre diez "víctimas" de la anorexia nerviosa es varón (Palmer, 1980). La especificidad de género de la enfermedad se halla asimismo sugerida por la naturaleza temporal de sus comienzos, esto es, en el periodo entre la pubertad y la menopausia. De forma

más precisa, la anorexia típicamente se produce a la edad de quince años, y la generalidad de los casos son identificados antes de los veinticinco años. En suma, la enfermedad es característica de las mujeres jóvenes. Hay también evidencia de que la "anorexia nerviosa" se está transformando en una etiqueta de diagnóstico cada vez más popular entre los profesionales médicos, lo cual se muestra en la incrementada prevalencia de la enfermedad (Crisp, Palmer y Kalucy, 1976). Buena parte de la literatura sobre la enfermedad ha sido motivada por la crítica feminista de la posición de las mujeres en la sociedad, en relación a la división sexual del trabajo y al sistema patriarcal de la medicina profesional. En esta perspectiva, las mujeres se encuentran peculiarmente sujetas a las contradictorias expectativas de belleza en una sociedad consumista en la que predominan los criterios masculinos de la estética (Chernin, 1981). La anorexia suscita la cuestión de si el cuerpo humano —su tamaño, peso, gestos y proceder— está configurado en concordancia con los criterios culturales de lo apropiado. A este respecto, es de gran importancia la noción de Mauss de las "técnicas del cuerpo" como "las formas en que, de sociedad en sociedad, los hombres conocen cómo utilizar sus cuerpos" (Mauss, 1979, p. 97).

Las definiciones médicas de la anorexia nerviosa indican la incierta y compleja naturaleza de la enfermedad. La anorexia da visos de hallarse inseguramente suspendida dentro de un mapa nosológico; es en parte una afección y en parte una enfermedad. Feighner (1972) identificó un racimo de signos y síntomas clínicos como necesarios para la diagnosis de la anorexia nerviosa: *1*) edad de inicio anterior a los veinticinco años; *2*) una pérdida de por lo menos 25% del peso original del cuerpo; *3*) una distorsionada actitud frente a los alimentos y el comer; *4*) ninguna enfermedad médica anterior conocida que pudiese dar cuenta de la anorexia; *5*) ningún otro desorden psiquiátrico afectivo elemental conocido; *6*) cuando menos dos de los siguientes síntomas: amenorrea, lanugo, bradicardia, exceso de actividad, bulimia y vómito. Debido a que los problemas de pérdida de peso y de menstruación pueden encontrarse ausentes y ser esporádicos en los pacientes anoréxicos, algunos autores han sugerido un "síndrome de caos dietético" como una etiqueta de diagnóstico más adecuada (Palmer, 1979). Alternativamente, Bruch (1978), Crisp y Toms (1972), y Russell (1970) han adoptado criterios por entero psicológicos para el diagnóstico, a saber, la inexorable búsqueda de la delgadez en asociación con el temor de la gordura. Desde un punto de vista sociológico, lo que resulta significativo con respecto a la anorexia es que ésta

es imposible de separar de una etiología social, los criterios de desviación y el simbolismo sociales. Una de las interpretaciones más promisorias de la anorexia la concibe en términos de una lucha dentro de la familia de clase media, en donde las hijas sobreprotegidas buscan un mayor control sobre sus cuerpos y, por ende, sobre sus vidas (Bruch, 1978). Hay un sentido, en consecuencia, en el que las muchachas "escogen" la anorexia, en tanto una estrategia personal y deliberada de autonomía. La llamada "paradoja del control" de la anorexia puede a menudo ser vista en términos casi religiosos como el ascetismo, como "un intento de alcanzar la espiritualidad o el bien" (Lawrence, 1979, p. 96) por conducto de la subordinación de la carne. Con todo, la más profunda paradoja de la anorexia es que este intento de controlar el cuerpo desemboca en su predominancia: los alimentos, el comer, los vómitos, la esbeltez, se convierten en pasiones desgastantes. Dentro de una perspectiva cultural más amplia, el ascetismo de la práctica budista seleccionó un camino intermedio entre el ascetismo extremo y el hedonismo. Mogul (1980), al comparar el ascetismo de Gautama Buda y el anoréxico moderno, notó que la mortificación del cuerpo conduce, no a la libertad personal con respecto de sus necesidades, sino al esclavizamiento mental.

El simbolismo sexual de la anorexia es igualmente contradictorio. Los relatos autobiográficos efectuados por mujeres anoréxicas señalan que el adelgazamiento extremo se encuentra asociado en la pubertad con un rechazo de la sexualidad a través de la supresión de la menstruación. La obediencia a los controles de los padres en relación con la pureza moral puede también hallarse implicada en este repudio de los novios, la madurez y la experiencia sexuales. Al mismo tiempo, nuestras actuales normas culturales de belleza femenina enaltecen la frugalidad y la delgadez en contraste con las pesadas matronas de Rubens y Rembrandt. A la vez que niega la fisiología de su sexualidad, la mujer anoréxica se conforma a los modelos aceptados de encanto femenino (Orbach, 1978). Mientras que el ascetismo cristiano se encaminaba a liberar el alma subordinando la carne, el tema del mantenimiento del cuerpo en el consumismo moderno se dirige a acrecentar los placeres. El cuerpo delgado está mejor dotado para el deseo. Al rechazar su sexualidad como una elección personal, la anoréxica acepta, o cuando menos se adecúa a una ética de sexualidad consumista. Es interesante hacer notar, por consiguiente, que las bailarinas, quienes son un epítome del encanto sexual, son, en tanto

una subcultura, comúnmente anoréxicas también (Druss y Silverman, 1979).

Las paradojas de la anorexia reproducen —para usar una frase de Lukács (1971)— las antinomias del pensamiento burgués. Tal como sostendré de manera más completa dentro de poco, la anorexia es un esfuerzo en pro de la libertad individual y de la individuación con respecto a la "jaula de oro" de la familia sobreprotectora de clase media, y una búsqueda, a través de los rigores del ascetismo secular, de la perfectibilidad personal. Al mismo tiempo, se encuentra sobredeterminada por la cultura del narcisismo, el consumismo y las normas patrísticas de la feminidad delgada. Es un acto de rebelión adolescente frente al control de los padres, pero acaba en el sojuzgamiento físico del cuerpo; es una rebelión que suele terminar en la muerte. Este acto individual de autoafirmación reproduce, de modo irónico, los criterios sociales convencionales de la belleza femenina juvenil. La anorexia puede contemplarse como un ejercicio de la mente sobre el cuerpo, de la cultura sobre la naturaleza. Empero, la pérdida de peso, las deformidades de la estructura ósea, la pérdida de menstruación, la hiperactividad, la malnutrición, la hiperestenia y la anemia son consecuencias que no pueden controlarse con facilidad. Esta es la reafirmación de los procesos naturales sobre los culturales. La anorexia, entonces, puede ser significativamente descrita como una "falacia psicosemántica"; es

> una enfermedad en la que el concepto de la persona total se halla tan confundido, tan dialécticamente dividido, que el "yo pronombre" puede, a la vez, estar eligiendo vivir, en tanto yo, y escogiendo morir, en tanto cuerpo, sin importar qué tan inconscientes puedan ser esas decisiones... tanto el suicidio del tipo esquizoide como la anorexia nerviosa, implican una negación de la realidad que depende de la aceptación de un resquebrajamiento entre el yo y el cuerpo, y la cual sólo es posible a través de la paradoja. (MacLeod, 1981, p. 88.)

Lo que deseo sugerir en este capítulo es que, para conseguir un entendimiento teórico más amplio y firme de estas paradojas, puede ser valioso reconsiderar algunas cuestiones relativas al contraste entre naturaleza y cultura en el debate entre marxistas y feuerbachianos.

El sensualismo

El criticismo crítico de Feuerbach es en la actualidad ampliamente

recordado como sólo el punto de partida del primer intento de Marx de desarrollar una teoría de la praxis. Así Marx como Engels acogieron la crítica de la religión efectuada por Feuerbach como el punto de arranque de todo criticismo, pues ella representaba un avance sobre el materialismo francés, al que ellos consideraban mecánico y estático. Marx llegó a impugnar a Feuerbach debido a que la crítica feuerbachiana se mantuvo en un nivel puramente cognitivo y contemplativo, esto es, que la superación de la alienación humana debía alcanzarse tan sólo a través de la cognición pasiva y no por la práctica. En consecuencia, en la primera de las "Tesis sobre Feuerbach" leemos que

> Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos del pensamiento, pero él no concibe la actividad humana misma como actividad *objetiva* (*gegenständliche*). Por ello, en *La Esencia del Cristianismo,* él considera la actitud teórica como la única actitud genuinamente humana, mientras que concibe y fija la práctica tan sólo en su manifestación suciamente judaica. En consecuencia, no comprende la significación de la actividad "revolucionaria" o "práctico-crítica". (Marx, 1976, pp. 61-62.)

Feuerbach fue criticado por Engels por sustituir la emancipación revolucionaria del proletariado con la liberación del pueblo por medio del amor. Así, para Feuerbach, "el amor sexual se convierte finalmente en una de las más elevadas formas, si no es que la más elevada, de la práctica de su nueva religión" (Engels, 1976, p. 29). El sensualismo de Feuerbach fue, por consiguiente, descartado como cognitivo, subjetivo e individualista. Para Marx, el sujeto del intercambio entre el hombre y la naturaleza es la colectividad social, la cual posee una historia y una forma específica; no es el ser sensorial individual, sino la colectividad social estructurada, en donde los individuos laboran y se reproducen (Hanfi, 1972).

Como han observado muchos comentaristas desde entonces, el rompimiento entre el materialismo marxista y la antropología feuerbachiana nunca fue tan clara y nítida como Engels quería sugerir; todavía más, la ruptura entre Marx y Feuerbach disminuyó al marxismo al eliminar toda concepción de las personas como seres sensuales y emocionales, como entidades que, paradójicamente, poseen cuerpos y son cuerpos. El concepto de Marx de la *praxis* y la dialéctica como la solución a la dicotomía mente/cuerpo, tal como se expresa en la estéril oposición entre materialismo mecánico e idealismo activo, se originó en el proyecto de Feuerbach para liquidar el prejuicio racionalista del cartesianismo, el cual

suprimía la dimensión emocional y pasional de la existencia humana. Hay algo extraño en la idea de que la solución de Feuerbach a la alienación de la esencia humana en la teología abstracta era meramente cognitiva, habida cuenta de la visión de éste de que el pensamiento y la experiencia se encontraban unidos en las prácticas sensoriales. En parte, este rechazo de Feuerbach puede estar vinculado con un ascetismo implícito, en particular en Engels, que repudiaba cualquier argumento en favor de la centralidad del deseo en las relaciones humanas como un ejemplo del utopismo decadente de Charles Fourier (Beecher y Bienvenu, 1972). La idea de que toda reconstrucción revolucionaria de la sociedad tendría asimismo que comportar el cumplimiento o la mejoría de la satisfacción sensual humana, sobre todo el disfrute sexual, desaparececió de manera considerable del marxismo posterior: el ascetismo revolucionario llegó a oponerse a la corpulencia burguesa (Schmidt, 1971). El cuerpo, para emplear una metáfora althusseriana, dejó de ser un objeto del trabajo teórico marxista. La excepción principal a esta observación puede hallarse en la obra de Sebastiano Timpanaro (1970), para quien la fragilidad de la existencia humana representa en la muerte el triunfo final de la naturaleza sobre la historia. El esfuerzo por recobrar la vida pasional del cuerpo en la teoría social moderna ha tenido lugar a través del neofreudismo en la teoría crítica (Marcuse, 1969) y de Nietzsche en el estructuralismo (Benoist, 1978).

Mi opinión es que ni el marxismo ni la sociología han intentado, en tiempos recientes, producir una teoría del cuerpo; es desafortunado que esta ausencia en la teoría social haya sido aprovechada por los proponentes de la sociobiología, la cual es en buena parte reduccionista en cuanto al enfoque. En alguna medida, esto es una rareza, ya que puede decirse que tanto el marxismo como la sociología, en un nivel metateórico, se han construido sobre un intento de resolver el problema filosófico de la mente y el cuerpo. Hemos visto que el joven Marx se propuso, por la vía de Feuerbach, trascender el materialismo mecanicista que en última instancia reducía la actividad consciente a la fisiología. Igualmente, la sociología puede ser contemplada como un esfuerzo por trascender la epistemología kantiana, en la cual el hombre es a la vez una entidad dentro de la naturaleza (el mundo fenoménico) y un miembro activo de una comunidad moral (el mundo nouménico). El análisis de Durkheim del totemismo y la sociología interpretativa de Weber se fundaban ambos en este problema kantiano. En el largo plazo, cualquier intento de incorporar una

teoría del cuerpo en la corriente principal de la sociología ha sido juzgado, no obstante, como el débil desenlace del reduccionismo biológico (Parsons, 1937).

En este capítulo estoy básicamente interesado en una posible solución marxista a esta ausencia a partir de Feuerbach, más que con la sociología. Una solución marxista podría encontrarse en las nociones de "práctica" y "contradicción". De modo específico, mi razonamiento consiste en que el cuerpo es un medio así como un objeto de trabajo; nos hacemos reales por medio del trabajo sobre nuestros cuerpos, y esta labor sobre el cuerpo constituye una práctica social. A partir de esta noción de las prácticas del cuerpo, mi objetivo es marchar hacia la afirmación de que la enfermedad no es sencillamente algo que sucede al cuerpo, sino, paradójicamente, una elección. Antes de entrar en este argumento, es importante examinar otros aspectos de Feuerbach, en particular sus posteriores visiones de la nutrición como el secreto de la separación naturaleza/cultura.

En sus trabajos posteriores, esto es, de 1848 a 1862, Feuerbach estaba preocupado por la relación entre la naturaleza y la existencia humana, y en particular por la paradoja de que los seres humanos están en la naturaleza y, a la vez, son parte de ella (Wartovsky, 1977). Al reorientar los argumentos de *La esencia del Cristianismo* por conducto de la fisiología, Feuerbach intentó superar la dicotomía objeto/sujeto alegando que la naturaleza externa se convierte en subjetividad interna a través de la incorporación de la naturaleza por medio del comer. La realidad externa no se encuentra dada, sino que es adquirida a través de la actividad práctica sensorial. Estamos ligados a la realidad externa por nuestras necesidades fisiológicas, pero éste es un vínculo activo, puesto que la realidad externa es literalmente apropiada e internalizada por el consumo. Esta dependencia con respecto a la naturaleza fue mitologizada en la religión como una dependencia en relación al Padre, pero en su obra subsecuente, bajo la influencia de la *Lehre der Nahrungsmittel* (Teoría de la Nutrición) de Jacob Moleschott, de 1850, el sensualismo original de Feuerbach se convirtió en una doctrina específicamente fisiológica. Los hombres son el producto de lo que comen, de tal forma que la noción de la práctica sensorial de Feuerbach se perdió; los seres humanos se transformaron en las consecuencias pasivas de los procesos orgánicos. Estos razonamientos fueron de nuevo empleados en el análisis de la religión, en donde, en *El misterio del Sacrificio o el hombre es lo que come* de 1862, Feuerbach señaló el tema de

la incorporación en todos los sacrificios religiosos comunales. El origen del sacrificio se encuentra en la dependencia humana con respecto a la realidad externa, pero el resultado de éste es una falsa sensación de confianza e independencia.

Es fácil detectar problemas serios en el materialismo de Feuerbach, e igualmente fácil ilustrar su contrasentido, como cuando, citando a Moleschott, Feuerbach veía el consumo de frijoles como la solución a las transformaciones revolucionarias en Europa (Kamenka, 1970, p. 112). No obstante, tal como lo indica la mayor parte de las interpretaciones de Feuerbach, es posible extraer principios válidos de su insistencia en la actividad sensorial. Lo que Feuerbach nunca perdió enteramente de vista fue la premisa de *La Esencia del Cristianismo* en el sentido de que el hombre no es tan sólo un ser cognitivo, sino un agente sensorial, activo, en relación tanto al ambiente exterior de la naturaleza como al entorno interior de sus sensaciones y su sensibilidad. Wartosvky (1977, p. 408) observa esta premisa especialmente nítida en el esfuerzo de Feuerbach por superar la identidad mente-cuerpo:

> La identidad no es, reductivamente, la de la mente con el cuerpo, *en tanto cuerpo;* ni la del cuerpo con la mente, *en tanto mente;* más bien, la identidad, o la unidad, es la *totalidad misma,* en tanto una unidad funcional u orgánica, esto es, en tanto una *actividad* de vivir, pensar, sentir, desear, cuya condición orgánica es ciertamente un cuerpo material o físico, pero tan sólo un cuerpo de cierto tipo, el cuerpo *actuante, cuya externalidad es relacional,* y que, por tanto, no puede reducirse a una cosa física compuesta o agregada, excepto en la muerte.

Podemos, en consecuencia, extender la interpretación que Feuerbach hace de Moleschott hasta ser la idea de que "el hombre es él mismo un producto de su actividad productiva, él se crea a sí mismo en la labor de producir los medios de su subsistencia y en la organización social que asegura esta producción y reproducción de la existencia de la especie" (p. 413).

Lo que por lo general se halla ausente en el materialismo sensualista de Feuerbach es algún sentido desarrollado de las condiciones sociales que se encuentran combinadas con, y son una condición de, la reproducción fisiológica. Feuerbach adopta una perspectiva unilateral del comer, en tanto una incorporación individual de la naturaleza, pero,

> En una plena dialéctica de dos caras, no sólo tomar los alimentos,

> sino la obtención, la producción y reproducción de los medios de existencia tendrían que ser tomados en consideración. El diálogo entre mi estómago y el mundo, en actividad real, está mediado por el diálogo entre la producción y el consumo, el diálogo social de la praxis humana que Marx desarrolló en su economía política. (p. 416.)

En este respecto es interesante, por ejemplo, comparar la visión que Feuerbach tenía del sacrificio como conciencia alienada de la dependencia con los puntos de vista propuestos por William Robertson Smith, Emile Durkheim y Marcel Mauss (Hubert y Mauss, 1964). Para sociólogos posteriores, la explicación del sacrificio debía encontrarse en sus funciones sociales y no en las personales. Por consiguiente, el sacrificio y consumo rituales del dios crearon una ligazón entre pueblo y dios, mientras que al mismo tiempo producían un nudo social dentro del grupo. Aunque la filosofía sensualista de Feuerbach tiene diversos defectos y fallas, es posible extraer un importante núcleo de ideas de su intento de trascender ciertos problemas tradicionales en filosofía.

Las prácticas del cuerpo

En la sección siguiente deseo delinear algunos principios generales para el análisis de la anorexia nerviosa, los cuales se siguen de Feuerbach o son compatibles con revisiones de su enfoque. En primer lugar, los cuerpos son objetos sobre los cuales trabajamos: comida, sueño, limpieza, dieta, ejercicio. Estos trabajos pueden ser llamados prácticas del cuerpo y son tanto individuales como colectivas. Estas prácticas nos atan al mundo natural, ya que nuestros cuerpos son entornos, al mismo tiempo en que también nos ubican en un denso sistema de normas y regulaciones sociales. Buena parte de la labor de Erving Goffman, por ejemplo, sobre el trabajo facial (1969), puede contemplarse en este contexto. El cuerpo es un sitio de enorme trabajo y producción simbólicos. Sus deformidades son estigmáticas y estigmatizantes, a la vez que sus perfecciones, definidas culturalmente, son objetos de alabanza y admiración. Debido a su potencial simbólico, el cuerpo es asimismo un objeto de regulación y de control a través del ascetismo, el entrenamiento o la negación, tal como lo he sostenido en "The government of the body" (Turner, 1982*a*). Es posible trazar esta regulación del cuerpo en el espacio público como un proceso civilizador, como en el examen de la etiqueta realizado por Norbert Elias (1978), o como un proceso de racionalización, como en el

análisis de la disciplina llevado a cabo por Foucault (1979). Con todo, siguiendo a Feuerbach, deseo argumentar que el cuerpo es un entorno sobre el cual, y también con el cual, practicamos. Trabajamos sobre, en y con cuerpos.

En segundo lugar, para subrayar un argumento que está ausente en Feuerbach, el mantenimiento de nuestro cuerpo crea vínculos sociales, expresa relaciones sociales y las reafirma o las niega. Si bien el análisis de los grupos religiosos efectuado por Robertson Smith ha sido con frecuencia criticado, puede decirse que él ha expresado una intuición sociológica esencial en cuanto a la vinculación social. Para Smith, si queremos entender la religión tenemos que comprender la práctica religiosa, y para entender la práctica religiosa debemos considerar sus efectos sociales; en particular, los rituales religiosos generan un nexo social entre sus practicantes. Hay una relación fundamental entre la sociología de la religión y la sociología en cuanto tal. La religión o *religio* significa reunir. La sociología, de *socius,* es el estudio de la confraternidad, o de modo más general, de los procesos que aglutinan y corroen a las relaciones sociales. Continuando esta línea etimológica, los formas elementales de las relaciones sociales en la sociedad son las relaciones de intercambio entre padres y vástagos, las que, a través de la socialización, crean lazos de dependencia. La más básica de estas relaciones de dependencia se localiza en el intercambio de alimentos de los padres al niño, la que crea vínculo y obligación. Crecer es conseguir la individualización por conducto de la autonomía, en especial el control sobre la conservación personal del cuerpo. La autoridad paternalista se origina en, y es legitimada por, estas relaciones de dependencia, las cuales surgen directamente de estos servicios de mantenimiento del cuerpo suministrados por los padres a sus hijos. El rechazo de la comida, los vómitos y los desórdenes dietéticos son, en este respecto, precisamente desórdenes. En ausencia del lenguaje, vomitar sobre la alfombra de la sala es una clara enunciación de resistencia al control de los padres. De manera similar, rehusarse a comer constituye una oposición a la alimentación de los padres, lo que confiere al niño cierto control sobre las funciones corporales.

En tercer lugar, como apunta Wartovsky en sus críticas a la naturaleza ahistórica del intento de Feuerbach de traducir el sensualismo en un materialismo dietético, esta micropolítica del cuerpo tiene que formularse dentro del contexto más amplio de la producción y reproducción. He sugerido que el marxismo ha despreciado de forma considerable la reproducción de los cuerpos

y de la población, en favor de un interés primario en la producción de mercancías. Puede sostenerse que Foucault ha asumido el problema de la reproducción del cuerpo de los individuos y del cuerpo de las poblaciones como el punto central de su filosofía de poder/saber. De modo más general, el estructuralismo ha asumido el conflicto entre el poder y el deseo como lo esencial a todas las formas de autoridad; el conflicto entre el ello y el superego es, por ende, un modelo de las luchas políticas. Parece realmente haber allí, cuando menos, una vaga semejanza entre el ataque de Feuerbach al racionalismo cartesiano, que afirma la primacía de la necesidad sensorial sobre la teología, y el ataque de Foucault al saber racionalista, el cual afirma la autonomía del deseo. Para convertir estos debates en una sociología del cuerpo se requiere el reconocimiento de que es el cuerpo femenino el que, históricamente, constituye el foco del control social a través del saber y la autoridad, pues las mujeres producen a los hombres, mientras que los hombres controlan a las mujeres y la propiedad como mercancías. Puede argumentarse que los hombres controlan la distribución de la propiedad (bajo la primogenitura, por ejemplo) al controlar a las mujeres de manera ideológica (un ejemplo es la doctrina premoderna que considera a las mujeres como una deformidad o creación secundaria) a través de los aparatos institucionales de la familia y el estado. La autoridad es, entonces, legitimada por medio de la negación del deseo bajo una variedad de instituciones paternalistas (Sennett, 1980). Mi argumento es que no deberíamos concebir la anorexia nerviosa como una epidemia aislada de la sociedad moderna, sino abordarla más bien como parte de un conjunto complejo de des-órdenes femeninos, en el contexto de las transformaciones al interior de la sociedad occidental a lo largo de, por lo menos, los últimos cien años.

Las contradicciones

Aquí la intención es tomar estas tres dimensiones —elección, dependencia y contexto social— para ilustrar una serie de contradicciones dentro de la anorexia nerviosa. La generalidad de estos ejemplos está tomada de las autobiografías de anoréxicas, respaldada por datos clínicos cualitativos. Varios autores se han concentrado en los antecedentes familiares para la etiología de la anorexia. Dos rasgos distintivos han emergido de estos estudios, a saber, *1*) una madre ultrapoderosa y dominante implicada en

una relación excesivamente controladora de la hija, en donde existe una contradictoria insistencia en la obediencia, la limpieza y la competencia, y 2) una inadecuada preparación para la adolescencia, debido a que existen pocas oportunidades para la individualización de la niña, sobre todo en cuanto a la identidad sexual y de género. En más detalle, las familias anoréxicas se encuentran estrechamente enlazadas, son pequeñas (con un promedio de 2.8 hijos), y se hallan orientadas a la realización. Hay una escasez de hijos en semejantes familias, esto es, un estimado 66% tiene solamente hijas. Las madres de las anoréxicas tienden ellas mismas a preocuparse por problemas de peso, por sus propias carreras y, en general, crían a sus hijas para satisfacer sus propios intereses (Bruch, 1978). Tiene lugar una relación contradictoria entre la insistencia en el éxito y la competencia, lo cual exige cierta independencia por parte de la hija en el mundo exterior de la escuela y la universidad, y el énfasis en la obediencia y la sumisión, que subordina la individualidad de la hija a la de la madre. Dentro del contexto de clase media de la anorexia, la hija se enfrenta con la posibilidad de fracaso en la escuela, con la incapacidad para estar a la altura de las expectativas de los padres y con la desobediencia simbólica del fracaso educacional. Por consiguiente, es interesante que los comienzos de la anorexia con frecuencia correspondan al ingreso a la educación superior. El título del estudio clásico de la anorexia de Bruch —*The Golden Cage*— capta a la perfección el sentimiento de la hija anoréxica: "Ella era como un gorrión en una jaula de oro, demasiado pura y simple para los lujos de su hogar, pero asimismo privada de la libertad de hacer lo que verdaderamente deseaba." La inanición por propia elección provee la esperanza de escape de la jaula, pero es un intento paradójico de libertad.

Suprimiendo la menstruación, la hija suprime la sexualidad y adopta un cuerpo y una actitud permanentemente pueriles ante la madre. En cierto nivel, la anorexia es un rehusarse a madurar. Al mismo tiempo, la inanición autoinducida otorga una enorme sensación de autocontrol, por la vía del dominio de los procesos biológicos. El repudio de los alimentos "es una defensa ante el miedo original de comer demasiado, de no tener control, de rendirse a sus impulsos biológicos... Esta acumulación de poder estaba confiriéndole a ella otra clase de 'peso' " (pp. 4-5). La autobiografía de Sheila MacLeod, *The Art of Starvation* (1981), testimonia cómo la "elección" de la anorexia suele traer consigo un temprano sentimiento de júbilo e independencia, a medida que

la anoréxica experimenta el placer personal del control a través de la disciplina personal. La anorexia es escogida como una defensa en contra de la confusión entre opuestos: sumisión/independencia, madurez/infancia, sexualidad/neutralidad. Aun cuando la anoréxica no puede dominar con propiedad este mundo exterior de contradicciones, ella puede, cuando menos, controlarse a sí misma por medio del régimen ascético de la anorexia; es éste su peculiar y apremiante camino hacia la individualidad. No obstante, una vez que la anorexia ha sido escogida como una identidad comprometida, existen aspectos de los procesos corporales que afirman entonces su propia lógica y autonomía sobre el yo de reciente independencia. Se vuelve cada vez más difícil controlar, interrumpir o reorientar el proceso de pérdida de peso, ausencia de apetito, exceso de actividad, insomnio y amenorrea. Asimismo, puede aparecer una extensa degradación dental y pérdida de dientes. La anoréxica puede también llegar a encerrarse en el contradictorio ciclo del hambre, la bulimia, la culpa y el vómito. En muchos respectos, este modelo de conducta contradictoria es reminiscente de un desorden teológico, moral, conocido en la teología pastoral católica como escrupulosidad. Esta se refiere al comportamiento obsesivo de los niños que intentan adherirse a todos los detalles de los códigos rituales y morales que les son presentados por las imágenes de autoridad (Hepworth y Turner, 1982). Debido a que se fijan imposibles tareas de rígida conformidad a las reglas, deben necesariamente caer en pecados que producen la culpa y el deseo de imponerse formas aún más estrictas de conformidad. Se encuentran envueltos en una espiral moral de la cual hay muy pocas posibilidades de escape. De manera similar, el modelo de ascetismo de la anoréxica exige obligaciones que no pueden ser cumplidas, de modo que las caídas en la autoindulgencia son juzgadas como imperfecciones que la impulsan a mayores observancias del régimen. Así, un acto inicial de gobernar al cuerpo para alcanzar la identidad y la autonomía es reemplazado por una anarquía del cuerpo que niega la voluntad del sujeto/víctima, cuya respuesta es un programa intensificado de dieta y ejercicio.

Una explicación similar del proceso puede encontrarse en *Solitaire,* de Aimee Liu (1979). Esta autobiografía refleja asimismo la paradoja del gobierno y la anarquía del cuerpo. Como MacLeod, ella fue una niña agudamente consciente de su sensación de impotencia dentro de una familia de clase media que era socialmente exitosa. La dieta fue su "primera exhibición totalmente independiente de poder" (Liu, 1979, p. 36). Si bien era una chica

triunfante en la escuela, Liu se hallaba abrumada por su personal sensación de fracaso e inadecuación. A despecho de su atractiva apariencia, le aterraba la sexualidad, en parte como resultado de una vejación sexual cuando niña. Su dominio de la menstruación constituyó, por tanto, un triunfo: "¡Mis periodos se han detenido! No supongo que la suspensión durará por siempre, pero por el momento ello me place. Y mientras más peso pierdo, en más lisa me convierto. Es maravilloso, como retroceder hacia el cuerpo de una niña" (p. 41). La dieta, pues, es una de las pocas áreas de control y disciplina personales que las mujeres jóvenes de ambientes familiares cerrados, pero competitivos, pueden ejercer como un acto de autonomía personal: "Mi dieta es el único sector de mi vida sobre el cual yo, y solamente yo, esgrimo el control total" (pp. 46-47). Estos dos relatos autobiográficos de la anorexia son singularmente interesantes en términos de la predominancia de un discurso político —control, rebelión, disciplina, autonomía, elección—, por el cual intentan interpretar la experiencia física de la dieta.

Gran parte de la literatura contemporánea acerca de la anorexia sostiene que ésta es causada, al menos en parte, por la prevalencia de normas culturales que defienden la delgadez como un valor personal, y que tales normas a su vez reflejan el predominio de los valores y la autoridad patriarcales sobre las mujeres (Chernin, 1981; Orbach, 1978; Lawrence, 1979). Si bien hay mucho que decir en favor de semejante interpretación, los principios de la anorexia se sitúan en un conflicto en torno a la dependencia y la autonomía en la relación entre madre e hija. En este contexto, rehusarse a comer, no importa qué tan secretamente sea perseguido ese rechazo, es un acto de rebelión que resquebraja los vínculos sociales creados por la alimentación. Algunos de los primeros relatos de la enfermedad en los estudios de la histeria efectuados por Freud y Breuer llamaron la atención hacia este aspecto de la rebelión. En el caso de frau Emmy von N., el empeño de Freud para alentarla a comer reprodujo la rebelión que ella había experimentado cuando niña: "La furiosa mirada que me arrojó ella me convenció de que se encontraba en abierta rebelión y que la situación era grave" (Freud y Breuer, 1974, p. 141). Frau Emmy reportó que "cuando yo era una niña, con frecuencia sucedía que por perversidad me rehusaba a tomar mis alimentos en la cena. Mi madre era muy severa respecto a esto y, bajo la amenaza de un castigo merecido, yo era obligada dos horas más tarde a tomar estos alimentos, los que eran conservados en el mismo plato" (p. 141). En

The Art of Starvation, MacLeod enfatiza también que el negarse a comer es especialmente potente en tanto rechazo de la madre como la fuente del alimento y la vida: "¿Qué mejor venganza puede haber sobre una madre infiel que da su cuerpo a otro que repudiarla, y con ella al principio de la alimentación, convirtiéndose en anoréxica?" (MacLeod, 1981, p. 35). La anorexia, entonces, transforma a la "buena chica", anteriormente complaciente, en una perversa pero determinada rebelde. La rebelión, desde luego, es fundamentalmente un gesto simbólico que corta el vínculo alimentador, el cual la muchacha experimenta como cautiverio. Este aspecto de perversidad es a menudo comentado en la literatura, pero la significación del mismo igualmente suele perderse.

La anorexia comprende una lucha de poder dentro de la familia alrededor de los alimentos, con los padres intentado forzar a su hija a comer. Es, claro está, difícil obligar a un niño a comer, y en todo caso, la hija desobediente puede echar mano de tácticas secretas o desviadas: los vómitos y los ejercicios punitivos. Como señala Bruch (1978, p. 2) con respecto a una de sus pacientes anoréxicas: "Antaño dulce, obediente y considerada, se volvió más y más exigente, obstinada, irritable y arrogante. Tenía lugar una constante discusión no sólo acerca de lo que ella debía comer, sino en torno a todas las otras actividades por igual".

La búsqueda de individuación y autonomía por parte de la chica, en consecuencia, es una lucha en un lenguaje político de impugnación de los lazos creados entre los miembros de la familia por la mesa común. Las metáforas políticas del lenguaje médico son particularmente interesantes en este respecto. Un régimen es un gobierno del cuerpo, y las formas del comer impuestas por los padres a sus hijos pueden, por tanto, ser contempladas como un aspecto del gobierno doméstico o como un régimen para el control de los cuerpos. La anorexia no es simplemente un desorden del metabolismo, sino un des-orden de las relaciones sociales. La anorexia es un régimen alternativo, desordenador, una anarquía dentro del gobierno doméstico. Pero, como ya lo he sugerido, la anorexia se convierte en una anarquía del sistema orgánico que impone su propia lógica y autonomía. La búsqueda de autonomía se transforma en una enfermedad que impone su autoridad política sobre el cuerpo de la víctima.

Es interesante comparar la anorexia nerviosa con la apreciación de Durkheim del suicidio egoísta. Para Durkheim (1970), el suicidio egoísta parece ser, subjetivamente, la decisión de un individuo de terminar con su vida, pero, sociológicamente, es el pro-

ducto del debilitamiento o el colapso de los vínculos sociales que ligan a los individuos con el grupo social, y a través de ello, los expone a las destructivas fuerzas suicidas de una cultura individualista. En contraste, el suicidio de las anoréxicas da visos de ser, en parte, el producto de una sobresocialización, de los vínculos sociales al interior de la familia que generan la vigilancia y la disciplina sobreprotectoras (Mannoni, 1973). La vía suicida de la anoréxica puede interpretarse, entonces, como el resultado de demasiada, más que de muy poca, paternalidad; pero, desde el momento en que esta sobresocialización es producida por la madre en un gobierno doméstico en donde el padre por lo general es débil o se encuentra ausente, la familia anoréxica sufre el control matriarcal y no el patriarcal. Este tipo de argumento, por consiguiente, parece partir de una interpretación de la anorexia que juzga a la enfermedad como una consecuencia de los valores patriarcales que ponen en vigor normas impracticables de delgada belleza para las mujeres. El problema de las formas femeninas es reforzado aún más por un sistema capitalista comercial que promueve las mercancías con referencia a una estética del cuerpo. El valor de esta crítica feminista consiste en que ubica a la anorexia en el contexto de la posición general de las mujeres en la sociedad como cuestión histórica. En este respecto, la anorexia tiene que ser vista, junto con la histeria en el siglo XIX y la depresión en el XX, como una enfermedad que confiere expresión a las limitaciones estructurales impuestas a las mujeres, de quienes se espera, al mismo tiempo, en especial en la clase media, que tengan éxito en el dominio público. Para entender la anorexia, entonces, no es suficiente situarla tan sólo en el espacio de la familia privada, puesto que estos espacios privados se hallan ellos mismos determinados por la más extensa estructura de la sociedad industrial.

Para regresar a Feuerbach, si lo tomamos literalmente —el hombre es lo que come— podemos desear sostener que la mujer es lo que parece. La forma de una mujer es simbólica del carácter. La mujer obesa no es simplemente gorda; también está fuera de control. El cuerpo irrestricto es un enunciado o un lenguaje acerca de la moralidad irrestricta. Controlar los cuerpos de las mujeres es dominar sus personalidades, y representa un acto de autoridad sobre el cuerpo en interés del orden público organizado en derredor de los valores masculinos acerca de lo que es racional. Hay una buena razón para examinar la anorexia junto a una noción más general de la restricción de los cuerpos de las mujeres. Con todo y que puede parecer una comparación extraña, deseo con-

cluir esta discusión del gobierno del cuerpo con un análisis de la historia de los corsés en el siglo XX.

Los corsés

La costumbre de ceñirse el corsé para conseguir una cintura estrecha dominó la moda británica de la década de 1830 a la de 1890. El cuerpo no constreñido llegó a ser observado en este periodo como simbólico de la licencia moral; el cuerpo holgado reflejaba una conducta holgada. Al mismo tiempo, el corsé constituía un emblema de la clase ociosa, ya que una mujer con corsé no era capaz de realizar trabajos manuales. Un conjunto de presiones —morales, económicas, de *status,* de moda— forzó o alentó a las mujeres a moldear sus cuerpos para que encajasen en estas nuevas normas de delgadez. La interpretación obvia de este desarrollo en la moda es que "el corsé, que debilitaba e inhibía el movimiento activo, era de hecho una manifestación física de la obligada sumisión y dependencia de las mujeres con respecto a los hombres" (Davies, 1982, p. 616). Esto fue, no obstante, una sumisión muy paradójica. Puede alegarse (Kunzle, 1982) que las mujeres también adoptaron los corsés debido a que estos eran una declaración simbólica de que ellas no se encontraban preñadas y que, posiblemente, no podían ser preñadas. El corsé es, al unísono, una afirmación de la belleza femenina y una negación de la sexualidad de las mujeres. Si bien Mel Davies (1982) respalda la opinión de que el corsé era un instrumento de la opresión masculina, también sostiene que el corsé redujo la incidencia de la relación sexual, limitó la exposición a la concepción y afectó la gestación y el parto. Davies sugiere, a partir de la evidencia médica, que el corsé causaba daño a la cerviz, a menudo volviendo doloroso el coito. Asimismo arguye que la presión sobre las vísceras abdominales por encima del útero en las mujeres jóvenes interfería con los flujos menstruales en la pubertad, resultando ocasionalmente en amenorrea. Por último, afirma que el corsé provocaba problemas uterinos que volvían más comunes los abortos y los daños fetales entre las mujeres que lo portaban. En suma, el corsé disminuyó la fertilidad de las mujeres de clase media, en comparación con las mujeres de la clase obrera, quienes se hallaban menos restringidas por los corsés. Davies, en consecuencia, se encuentra sobre todo interesado en las implicaciones demográficas del corsé, pero es la contradictoria significación simbólica de este último

la que es más importante para un análisis del gobierno del cuerpo. El corsé hizo que las mujeres se conformasen a una norma masculina, clasemediera, de la belleza femenina, pero ello paradójicamente aminoró y restringió su sexualidad al volverlas menos aptas para el coito. Los hombres de la clase media hallaron una salida para el deseo entre las prostitutas de la clase obrera. Aquéllas, por tanto, se amoldaban a dos normas mientras eran embutidas en sus corsés: *1*) el corsé ofrecía respetabilidad y belleza; *2*) el corsé negaba el deseo. Habida cuenta del simbolismo contradictorio del corsé, su relación con la anorexia del siglo xx llega a ser bastante evidente.

El corsé del siglo xix y la manía del xx por la delgadez conseguida con la dieta y el ejercicio regulares, aseguran que las mujeres se ajusten a ciertas normas de belleza que se presume son atractivas a los hombres. En este sentido, estas últimas ilustran la naturaleza sumisa de las mujeres en una sociedad organizada alrededor de valores e instituciones patriarcales. En apariencia, las mujeres aceptan de buena gana estas pautas a través de la elección, pues aparentemente consienten, por medio de la socialización, en la noción de que la delgadez es valiosa y respetable. El cuerpo delgado es el camino de una mujer hacia los brazos, el corazón y el hogar de un hombre. El corsé era, cuando menos, una condición necesaria para el éxito en el mercado matrimonial.

> Los padres cariñosos creían ahora que las oportunidades de sus hijas en el mercado matrimonial estarían seriamente menoscabadas a menos que éstas tuvieran la correcta postura rígida vertical, el cuerpo enflaquecido, la complexión pálida y el semblante lánguido, y estuviesen preparadas para desmayarse a la más ligera provocación. La importancia aneja a estas cuestiones era un resultado directo de la declinación del dinero y del surgimiento de la decisión personal como el más relevante factor en la selección de un cónyuge. Las chicas no competían unas con otras en un mercado libre, pues los atributos físicos y personales habían asumido, en un grado considerable, el papel que anteriormente desempeñaba el tamaño de la dote en el éxito. (L. Stone, 1979, p. 284.)

Es menos probable que la mujer delgada de hoy día esté buscando un cónyuge, mucho menos uno permanente. La delgadez se encuentra en la actualidad, bajo la promoción de la industria de alimentos y de drogas, más aparejada con los fines narcisistas de la felicidad personal, el éxito y la aceptabilidad sociales. El cuerpo delgado no es ya más el producto o bien de un impulso ascético de

salvación, o bien del auxilio artificial del corsé; es, en cambio, un rasgo específico del hedonismo calculador como parte de la ética del capitalismo tardío:

> Las estrategias instrumentales que el mantenimiento del cuerpo demanda de los individuos resuenan con las características profundamente arraigadas de la cultura del consumidor, la cual estimula a los individuos a negociar sus relaciones sociales y a enfocar sus actividades de tiempo libre de conformidad a una estructura mental calculadora. La preservación del yo depende de la preservación del cuerpo en una cultura en la que éste constituye el pasaporte a todo lo que es bueno en la vida. La salud, la juventud, la belleza, el sexo y la idoneidad son los atributos positivos que el cuidado del cuerpo puede conseguir y guardar. (Featherstone, 1982, p. 26.)

No obstante que el estar delgado puede ser, tanto para los hombres como para las mujeres, la norma dominante del atractivo sexual, la delgadez puede, asimismo, constituir irónicamente una negación de la sexualidad, o de modo más específico, de las funciones procreativas y de la fertilidad. Los corsés, el trote y la anorexia poseen un efecto médico lateral sobresaliente, a saber, que suprimen la menstruación. Podríamos decir que la anorexia se encuentra supradeterminada por estos aspectos contradictorios de la feminidad. Es un esfuerzo por negar la sexualidad y, con ello, retener una inocencia infantil evitando la menstruación. Las anoréxicas tienen relaciones personales infelices y no deseadas con los hombres, pero, al volverse delgadas, se adhieren a la norma que se supone atractiva para ellos. En el siglo XIX, el corsé fue el objetivo de la reforma feminista, la cual juzgaba tales constreñimientos como contrarios a las leyes de la naturaleza. La moda era sintomática del confinamiento social y físico de las mujeres (Leach, 1981). La dieta y el ejercicio en el siglo XX se encuentran similarmente en asociación tanto con un retorno a un estilo de vida más "natural" como con la liberación social de las mujeres. El derecho de las mujeres a trotar en las calles sin interferencia de los hombres es un derecho político, el de su libertad para operar en el dominio público. A la vez, el trote y el adelgazamiento, por una parte, reducen los costos médicos y, en consecuencia, pueden estimarse como una racionalización del cuerpo en interés del Estado; por otro lado, el trote y el adelgazamiento incrementan el atractivo sexual de las mujeres en aras de la cultura del consumidor. El trote se adecua a ciertos requerimientos económicos y culturales de la sociedad capitalista, y se encuentra asimismo

asociado con una sensación de libertad personal por parte de las mujeres. El trote y la dieta, por consiguiente, ejemplifican dos temas del tratamiento que lleva a efecto Foucault del saber y del poder. Primero, en un nivel subjetivo, aquéllos expresan un aumento de la libertad personal de las mujeres. El usar corsés y trotar no son de fácil combinación, no obstante que forman parte de una general medicalización de la sociedad, por conducto de la cual la vigilancia y la disciplina son ahora autoimposiciones del propio individuo. Segundo, esto representa una sexualización de la sociedad, por la cual somos forzados a ser sexualmente aceptables, con el fin de ser aceptables socialmente. Empero, al hacernos deseables eliminamos también el deseo. La dieta fue el principal medio por el cual las órdenes monásticas medievales controlaron las pasiones en interés de la espiritualidad. El régimen del consumidor del periodo moderno estimula y reprime, de forma simultánea, el deseo, en favor del consumo multiplicado; el ascetismo de la dieta se halla aparejado al hedonismo del consumo. La contradicción cultural esencial del capitalismo tardío reposa aquí, entre el ascetismo de la producción (la ética del trabajo) y el hedonismo de la circulación (la ética del consumo privado personal).

Los padecimientos de las mujeres

En su estudio de la locura inglesa, Skultans sostiene que las creencias en torno a la debilidad de las mujeres y "acerca de la naturaleza femenina se encuentran relativamente sin cambio. Por esta razón no es fácil relacionar las creencias sobre la naturaleza femenina con los cambios sociales e históricos" (Skultans, 1979, p. 77). En esta perspectiva, es posible interpretar la histeria, la melancolía, la depresión menopáusica y la tensión menstrual como condiciones médicas que poseen síntomas "reales", pero al mismo tiempo se trata de construcciones ideológicas que significan la vulnerabilidad social, más que biológica, de las mujeres. Históricamente, la histeria y la melancolía no eran simples condiciones de las mujeres, sino, de manera específica, de las mujeres de clase media. Aquéllas tenían lugar, de acuerdo con la opinión médica, debido a que las mujeres solteras acaudaladas no tenían ocupación y, por ende, eran proclives a los trastornos nerviosos que tenían su origen fisiológico en el útero desocupado. La mujer virgen de clase media era, en consecuencia, tanto social como fisiológicamente "perezosa". El remedio consistía en el matrimonio y la oración (Turner, 1981).

He sugerido una relación entre la etiología y la sintomatología de la anorexia y los efectos del empleo del corsé. Los corsés resaltaban la vulnerabilidad y debilidad de las mujeres jóvenes. Un manual sobre la crianza de niños por William Law, en el siglo XVIII, señalaba que el uso del corsé volvía a las mujeres "indispuestas, pálidas, endebles, enfermizas criaturas, evaporadas a través de la ausencia de ánimo" (citado en L. Stone, 1979, p. 282). La dieta, las purgas y el ayuno en las anoréxicas producen similares síntomas enfermizos de desnutrición, pero éstos se combinan con la ilusión de idoneidad, actividad y fortaleza. Si bien Skultans puede estar en lo correcto al sostener que es difícil vincular las creencias acerca de la fragilidad femenina con los cambios sociales, debido al persistente carácter de aquéllas a lo largo de muchas centurias, existen algunas modificaciones importantes. Dos de éstas son relevantes para la comprensión de la anorexia, a saber, la comercialización de la dieta y el arribo del cuerpo del consumidor. Estos acontecimientos comerciales pueden tener el efecto de reforzar el problemático *status* de las mujeres en el capitalismo. Aunque existen mayores oportunidades de educación y empleo para las mujeres de clase media en la sociedad contemporánea que en la década de 1880, las mujeres se hallan notoriamente subrepresentadas en las ocupaciones profesionales. Por consiguiente, hay una contradicción entre la orientación hacia la realización dentro del hogar y las limitaciones públicas al éxito femenino en el exterior. Mi argumento es que la anorexia pertenece a un continuo de prácticas corporales que incluye la dieta, el trote, el mantenerse apto y otras formas de ascetismo secular. Los cuerpos de las mujeres llegan, pues, a ser empleados simbólicamente, en tanto que permanecen económicamente desocupados. Habida cuenta de la baja fertilidad de las mujeres en las sociedades capitalistas avanzadas, en especial en las clases medias, la imaginería del útero desocupado y el cuerpo ocupado es simbólicamente pertinente para el caso de las mujeres anoréxicas.

Al hablar de este modo, sin embargo, se observa al cuerpo como una cosa, como un objeto que es el blanco inactivo de presiones sociales y culturales. El objetivo de la crítica del racionalismo cognitivo efectuada por Feuerbach era afirmar la indisolubilidad de la persona volitiva, actuante, sensitiva, significativa, sensorial. En el caso de las anoréxicas, su sentido del yo no puede ser disgregado de su sentido del cuerpo: ellas son lo que comen y lo que no comen. Con todo, al elegir la anorexia se ven envueltas en una dialéctica paradójica que es, al mismo tiempo, social y fisiológica.

Por medio de un acto de desobediencia, ellas reproducen la norma de la belleza femenina. Su búsqueda de autonomía es fatal, y desemboca en la dominación de la naturaleza sobre la cultura. El hecho de que existan prácticas sociales y colectivas que operan sobre el cuerpo de las anoréxicas no debe empañar este rasgo político de la anorexia como una rebelión doméstica. En realidad, el mensaje general de esta visión es que "la adicción, la obesidad, la inanición [anorexia nerviosa] son problemas políticos, no psiquiátricos: cada uno condensa y expresa una contienda entre el individuo y alguna otra persona, o personas, en su medio ambiente, en relación al control del cuerpo del individuo" (Szasz, 1974, p. 93). Al enfocar la anorexia como un fenómeno político se apunta hacia las vinculaciones íntimas y necesarias entre los dominios privado y público. En la teoría original del patriarcado propuesta por sir Robert Filmer en el siglo XVI, la autoridad del monarca era modelada a partir de la autoridad de los maridos sobre sus familias y con base en la interpretación teológica de la autoridad de Adán sobre Eva. El patriarcado, en tanto sistema social, exige esta interpretación de las autoridades privada y pública. Detrás de esta teoría de la autoridad legítima yace un argumento aún más fundamental, el cual se ha hecho palpable en el reciente estudio de la autoridad realizado por Richard Sennett (1980). El poder presupone una dicotomía entre la razón y el deseo, la que se corresponde con los dominios público y privado. La autoridad de los hombres sobre las mujeres ha sido legitimada tradicionalmente como la autoridad de la razón sobre el deseo. La anorexia, al igual que otros "padecimientos de las mujeres", es parte de una lucha simbólica en contra de las formas de autoridad y un intento de resolver las contradicciones del yo femenino, fracturado por las dicotomías de razón y deseo, público y privado, cuerpo y yo.

El hedonismo calculador

Aun cuando la anorexia suele ser descrita por los psiquiatras como un enigma médico, es quizá menos que un acertijo cuando se sitúa dentro del marco de una cultura capitalista tardía, en la cual el narcisismo y el consumismo son apreciados como características dominantes (Jacoby, 1980). El incremento de posguerra en los salarios reales, los adelantos técnicos en la producción, los progresos en la distribución con el desarrollo de la tienda de departamentos y de la publicidad masiva a través de la televisión, crea-

ron un enorme mercado masivo de consumidores para las mercancías personales. Estos cambios se asociaron con un nuevo tipo de personalidad al que los sociólogos se han referido como "el yo actuante". La nueva personalidad requiere la validación de auditorios, a través de triunfales actuaciones del yo. El nuevo yo es un yo visible y el cuerpo, convenientemente decorado y presentado, vino a simbolizar de modo manifiesto el *status* del yo personal. La identidad llegó a encarnarse en las actuaciones externas. La obesidad era el nuevo estigma, sugiriendo pereza, falta de control y, por ende, una actuación deficiente (Featherstone, 1982). Las características de la personalidad narcisista, a la que los sociólogos consideran especialmente prevalente entre las clases medias profesionales, son: egolatría e incapacidad para formar relaciones profundas y emocionales con los otros; la búsqueda de alabanza y validación proveniente de los demás; reticencia a implicarse en relaciones que sean demandantes, en especial con niños o con viejos; el horror al envejecimiento y el deterioro físico. Estas son resumidas por Lasch (1980, pp. 85-86):

> Crónicamente aburrido, en búsqueda sin descanso de la intimidad instantánea —del cosquilleo emocional sin el involucramiento y la dependencia— el narcisista es promiscuo y a menudo también pansexual... Las nocivas imágenes que ha internalizado lo vuelven asimismo, de forma habitual, intranquilo con respecto a su salud, y la hipocondria a su vez le confiere una especial afinidad para la terapia y para los grupos y el movimiento terapéuticos.

En la medida en que la cultura moderna puede ser descrita como narcisista al fomentar la pseudoliberación a través del consumo, la terapia de grupos, el culto de la salud y la norma de la felicidad, la obsesión de las anoréxicas en cuanto a la apariencia puede ser sólo una versión extrema del narcisismo moderno. La anorexia es, pues, una versión neurótica de un "modo de vida" generalizado que se centra en el trote, en mantenerse en forma, en las dietas saludables, la vigilancia del peso y el hedonismo calculador. Verse y sentirse bien son parte del nuevo hedonismo que domina los anuncios publicitarios. Mientras que en el trabajo algo pervive de la tradicional ética protestante, en la esfera privada domina la ética moderna del hedonismo calculador. Al mismo tiempo, el círculo privado es cada vez más una arena del cuerpo disciplinado, de la cual el trote constituye una práctica fundamental. Al igual que la anorexia, el trote se encuentra asociado con obsesiones en torno a la comida, la pérdida de peso y el control

personal. También como la anorexia, el trotar suele desembocar en amenorrea en las mujeres.

La cultura narcisista del capitalismo moderno con frecuencia es vista como una evidencia del ocaso de las estructuras patriarcales en el hogar y el sitio de trabajo. El feminismo, la declinación de la centralidad económica del hogar como unidad de producción, la democratización de las formas de vida y el empleo de mujeres, se dice, han socavado la tradicional combinación de autoridad masculina, gerontocracia, patriarcado y religión. Las mujeres, bajo el narcisismo, gozan de una pseudoliberación con respecto a la familia, tan sólo para ser sojuzgadas por la nueva cultura del consumismo. En el caso de la anorexia, es fácil argumentar que un aspecto de su etiología consiste en una concepción masculina de la mujer hermosa como delgada y atlética. Sin embargo, la anorexia a menudo se muestra más como una rebelión frente a la autoridad de los padres, sobre todo ante el dominio aseverado por la madre. A pesar de que puede decirse que la particular estructura familiar del hogar anoréxico es ella misma un producto de las relaciones patriarcales, éstas se encuentran fuertemente mediadas por el particular modelo de socialización característico de la etiología anoréxica.

IX. ENFERMEDAD Y DESORDEN

Nuestra única salud es la enfermedad,
Si obedecemos a la moribunda enfermera
Cuyo cuidado constante no es para complacer,
Sino para recordarnos la maldición nuestra, y la de Adán,
Y que, para restablecernos, nuestra dolencia debe empeorar

T. S. ELIOT, "East Coker", *Cuatro cuartetos*

UNA CUESTIÓN central en sociología es la idea de que los seres humanos son simultáneamente parte de la naturaleza y parte de la cultura. La cultura configura y media a la naturaleza, pues lo que aparece como "natural" en una sociedad no es tal en otra. Es "natural" para los japoneses honorables escupir en público, pero no sonarse la nariz. De manera alternativa, podemos sostener que la naturaleza constituye un límite a la acción humana, ya que, como parte de un entorno natural, estamos sujetos al crecimiento y la decadencia. La reproducción es un requisito de las sociedades humanas, si es que éstas han de sobrevivir a más de una generación. Esta limitante frontera es, por supuesto, a la vez incierta y flexible, debido a que los límites a la capacidad humana "natural" se modifican de manera constante. Los atletas modernos establecen marcas que se presumían imposibles en épocas deportivas anteriores. De forma más interesante, la ingeniería genética está remodelando y redefiniendo lo que tomamos como "vida".

La mayor parte de las sociedades humanas ha definido históricamente esta frontera entre lo humano y lo inhumano en términos de rituales. En consideración del argumento, estos rituales pueden clasificarse como rituales de inclusión y rituales de exclusión (Hepworth y Turner, 1982). En las sociedades tradicionales, el hecho de nacer no constituye una garantía inmediata de membresía social; se tiene que ser trasladado de la naturaleza a la cultura por medio de los rituales de inclusión social. Estos incluyen por lo general los rituales religiosos de iniciación: bautismo, circuncisión y escarificación (Brain, 1979). Estos rituales de inclusión engloban la labor cultural sobre el cuerpo, y su efecto es transformar al cuerpo natural en una entidad social con derechos y *status*. Esta transformación se produce a través de lavar, quemar y cortar; estas intervenciones transformadoras se encuentran asimismo vinculadas con el otorgamiento del nombre, puesto

que poseer un nombre constituye un distintivo institucional de pertenencia social, pero no necesariamente de la calidad de persona. Nacer no es una garantía última de la calidad de miembro cultural de la sociedad, desde el momento en que el infanticidio era ampliamente practicado, ya sea implícita o explícitamente, en la mayoría de las sociedades tradicionales de subsistencia. La esclavitud era otra alternativa, y la teoría feminista afirma que las mujeres nunca atravesaron por completo la cordillera que separa a la naturaleza, los monstruos y la sinrazón, de la realidad de la cultura y la moralidad. Existen otras posibilidades. Tener un nombre personal es una buena señal de que se es miembro de una sociedad humana. Aunque las sillas y las mesas son artefactos culturales que encarnan el trabajo humano en tanto mercancías, no poseen nombres personales. Los perros y gatos domésticos, sin embargo, tienen cuerpos que han sido transformados por el trabajo humano (la crianza y el entrenamiento) y son mercancías que pueden intercambiarse; tienen asimismo nombres personales y les atribuimos carácter. Los perros pueden ser "neuróticos" y de "mal comportamiento". ¿Son los perros domesticados parte de la naturaleza o de la cultura? ¿Es posible que sean personas?

Nacer y estar corporificado, son cosas que, en sí mismas, no garantizan la pertenencia social. El retorno de los cuerpos, de la cultura a la naturaleza, es ritualizado igualmente por las prácticas exclusionistas. Los muertos son incinerados, cremados o embalsamados; sus personas son desmanteladas mediante rituales que indican que ahora ellos son, en algún grado, más "naturales". Por supuesto, en algunas culturas la persona nunca muere y puede tener la capacidad de reconstruirse en el Día del Juicio. Algunas personas, como los santos fallecidos, pueden continuar teniendo papeles sociales sobresalientes siglos después de su ida física, mientras que la mayoría de las sociedades tienen fantasmas de una u otra clase (Finucane, 1982). A menudo se ha argumentado que los avances en la medicina moderna han vuelto problemática la división entre la vida y la muerte, debido a que la definición técnica de la muerte se ha modificado con los progresos de la tecnología médica (Veatch, 1976). El problema, empero, no es simplemente técnico, pues hay una diferencia esencial entre la muerte médica y la "muerte social". Morir constituye un proceso social que implica cambios en el comportamiento y un proceso de evaluación que no necesariamente corresponde a los procesos físicos de la muerte del cuerpo (Sudnow, 1967). La muerte, como el nacimiento, tiene que ser organizada de forma social y, en el hos-

pital moderno, es un producto de actividades de equipo. Estas cuestiones concernientes al nacimiento, la muerte, la calidad de persona y la pertenencia social son señales de un problema genérico que tiene que ver con la relación entre naturaleza y cultura. El argumento de este capítulo es que el concepto de "enfermedad" es el indicador más sensitivo de la cualidad problemática de la división naturaleza/cultura, y que una exploración de la naturaleza de la enfermedad proporciona la mejor ruta hacia la cuestión que yace detrás de este libro como un todo: ¿qué es el cuerpo?

Afección "versus" enfermedad

En la filosofía de la medicina ha tenido lugar un debate considerable en torno a la relación entre "afección" y "enfermedad" (Agich, 1983). Parte de mi argumento consiste en que la relación incierta entre estos dos conceptos es una función de la paradójica y contradictoria relación entre naturaleza y cultura; la conexión entre las dos se halla asimismo vinculada con la institucionalización del poder y del saber. Podemos exponer el problema, de manera inicial, examinando una expresión del lenguaje cotidiano. Si bien no tendríamos ninguna dificultad con la oración "esta manzana está dañada", veríamos como un extraño uso del lenguaje que alguien dijese "esta manzana está enferma" o "esta manzana se siente mal". De modo semejante, podríamos enunciar que "su pulmón está afectado", pero raramente que "esta persona está dañada". Tener una "mente afectada" es una expresión empleada para alguna persona cuya conducta se sitúa del todo fuera del espacio de la actividad humana normal; tal persona es un "monstruo". Estos ejemplos de todos los días apuntan a una posición en la filosofía médica que dice que la enfermedad es un concepto evaluativo que es por entero práctico y social; la afección, por el contrario, es un término neutral que hace referencia a una perturbación en un organismo o, más técnicamente, a alguna deficiencia funcional atípica. Esta posición, que distingue con claridad entre la enfermedad y la afección, está mejor representada por Christopher Boorse (1975). Boorse contrasta el "normativismo" con el "funcionalismo". Así, el normativismo fuerte sostiene que todos los juicios en las ciencias médicas son valorativos y carecen de todo contenido descriptivo real; el normativismo débil sugiere que los juicios sobre la salud son una mezcla de enunciados evaluativos y descriptivos. Por el contrario, el funcionalismo, al que

apoya Boorse, afirma que la salud y la enfermedad pueden definirse de manera descriptiva sin referencia a valores, en términos de las funciones naturales que se hallan presentes en los miembros de una especie. En parte, el razonamiento de Boorse se basa en una distinción entre problemas teóricos y prácticos, esto es, que no debemos confundir el problema práctico de un doctor que trata la enfermedad de un paciente en una clínica con el problema teórico de un patólogo que analiza una afección en un contexto de laboratorio (Feinstein, 1976; Margolis, 1976). Con base en estos argumentos, Boorse (1976) llegó con el tiempo a identificar tres tipos distintos de "no-salud". Estos son la afección, que se refiere a "alguna desviación con respecto a una norma biológica" (Boorse, 1976, p. 82), la enfermedad, que es una experiencia personal de no-salud, y el malestar, que es un rol social que expresa la dimensión pública de la no-salud, como en el concepto de "rol de enfermo" (Parsons, 1975).

El normativismo —la posición de que los juicios médicos son simplemente enunciados valorativos— ha sido dominante en la antisiquiatría y, antes de volver a la crítica de la defensa del funcionalismo hecha por Boorse, es importante considerar el problema de la "salud mental". Sería, desde luego, perfectamente posible para un funcionalista boorseano convenir en que los conceptos de disfunción mental son del todo evaluativos y rechazar al mismo tiempo el normativismo cuando éste se aplica a las afecciones del cuerpo. Una ilustración del normativismo, en tanto crítica del concepto de "enfermedad mental", sería la teoría de la rotulación. Originalmente empleada en la sociología de la desviación (Gibbs y Erickson, 1975), la teoría de la rotulación se ha extendido para explicar la enfermedad mental como un comportamiento estigmatizado (Scheff, 1974). Los rótulos psiquiátricos proporcionan una etiqueta oficial para la conducta que es juzgada socialmente inaceptable en la sociedad en general, y el efecto de estas etiquetas oficiales es la exclusión social. Es bien sabido, sin embargo, que la teoría de la rotulación no puede explicar de manera legítima las causas de la desviación primaria; tan sólo proporciona una descripción de las etiquetas, el estigma y la desviación secundaria (Gove, 1975). Por lo demás, los marbetes psiquiátricos tienden a ser empleados como un último recurso cuando se han agotado otras explicaciones de la conducta desviada (Morgan, 1975). A pesar de que la teoría de la etiquetación posee debilidades evidentes, ésta ha cumplido una función social ventajosa como crítica del modelo médico. En particular, la teoría de la etiquetación

atrae la atención hacia las diferentes consecuencias para el comportamiento individual de los distintos marbetes sociales: llamar "desviado" a alguien tiene consecuencias diferentes a llamarlo "enfermo". De ahí que la conversión de las categorías de desviados se vuelva históricamente de especial interés. La embriaguez del siglo XIX se transformó, en el siglo XX, en la enfermedad del alcoholismo, mientras que la homosexualidad como pecado pasó a ser, por la vía de una categoría de enfermedad, simplemente una preferencia personal. La pedofilia bien puede llegar a ser un candidato para la conversión (B. Taylor, 1981). En psiquiatría, las etiquetas de diagnóstico y los regímenes terapéuticos parecen ser culturalmente relativistas e históricamente variables (Armstrong, 1983). Ha resultado difícil la ubicación de la enfermedad mental dentro de una categoría orgánica, puesto que la perturbación psicológica aparece como un producto de las tensiones de la vida y la categorización profesional (Inglis, 1981). La solución al problema es sostener (Morgan, 1975) que, si bien las afecciones pueden definirse mediante criterios biológicos neutrales, la enfermedad es esencialmente social, debido a que ella se refiere a la desviación indeseable con respecto a las normas aceptadas de salud y de conducta apropiada. Las afecciones pertenecen a la naturaleza; las enfermedades, a la cultura. Los seres humanos, en virtud de que se encuentran ambiguamente ubicados tanto en la naturaleza como en la cultura, están sujetos, a la vez, a afecciones y a enfermedades. El resultado de esta posición es que en ocasiones describimos erróneamente a una enfermedad como una afección, y la solución es sencillamente corregir nuestras categorías.

Podríamos convenir en que la enfermedad es en esencia un fenómeno cultural, pero, ¿podemos estar de acuerdo en que la afección es simplemente un hecho de la naturaleza y que no se halla ella misma sujeta a procesos culturales? La dificultad es que la "afección" es tan discutida como la "enfermedad". Los conceptos de "enfermedad", "afección" y "salud" implican, de manera inevitable, cierto juicio, el cual descansa, en última instancia, en un criterio de frecuencia estadística o de un estado ideal. El "individuo promedio" no existe y las funciones biológicas pueden realizarse por muy diferentes medios (Vach, 1978). La afección no constituye un hecho, sino una relación, y la relación es el producto de procesos clasificatorios: "un modelo de afección es una clase, o nicho, dentro de un marco. Este marco es un medio de aproximarse u organizar la experiencia cruda, esto es, de abordar los sucesos cotidianos de la manera más satisfactoria" (King, 1954,

p. 201). El descubrimiento de una nueva afección, de acuerdo con esta perspectiva, no es epistemológicamente equivalente a descubrir una nueva mariposa; una nueva afección es el producto de un cambio en los marcos explicativos o de la identificación de un nuevo nicho. Estas alteraciones en el marco se hallan ligadas a modificaciones en la medicina institucionalizada y a la naturaleza del poder médico. El crecimiento de la clínica, por ejemplo, implicó que

> La cabal relación del significante con el significado, en todos los niveles de la experiencia médica, se ha redistribuido: entre los síntomas que significan y la enfermedad que es significada; entre la descripción y lo que es descrito; entre el suceso y lo que éste pronostica; entre la lesión y el dolor que ella indica. (Foucault, 1973, p. xix.)

La afección, en consecuencia, es un sistema de signos que pueden interpretarse y traducirse en una diversidad de formas.

El mérito del enfoque de la medicina que desarrolla Foucault es que reconoce que las transformaciones en la forma del saber (de la enfermedad) se encuentran relacionadas con las formas del poder; la debilidad de la filosofía de la medicina es que, con demasiada frecuencia y volubilidad, separa la pregunta "¿qué es la enfermedad?" de la cuestión "¿cuál es la función del saber médico en el contexto de la profesionalización médica?". El lenguaje de la afección incluye el juicio en relación a lo que es deseable y a lo que no lo es, y la profesión médica tiene, en la sociedad moderna, una enorme injerencia institucional en lo que debe tenerse como una vida buena. Al relegar la afección a la naturaleza, Boorse niega la repercusión de los valores culturales en la medicina en todos los niveles. No obstante,

> La pureza conceptual que se consigue en esta explicación de la salud y la afección teóricas, se obtiene al exorbitante precio de excusar a la medicina del concreto mundo sociocultural. Pero es en este mundo que funciona el lenguaje de la afección. (Agich, 1983, p. 38.)

La pureza conceptual, en todo caso, se descarta con base en que los dominios natural y cultural se hallan entrelazados y sincronizados. La realidad que habitan los seres humanos está socialmente construida, y esa realidad abarca a la biología, la cual, si bien es un horizonte restrictivo, se encuentra, no obstante, culturalmente constituida y es socialmente transformada (Berger y Luckmann,

1967). Sostener que la afección está constituida por la clasificación es, por tanto, plantear la cuestión del *status* ontológico del propio cuerpo.

Una implicación de la aproximación de Foucault a la relación entre el orden de las cosas y el orden de las palabras es la de que el cuerpo es él mismo un objeto cultural producto de la clasificación. Es ésta la conclusión extraída por Armstrong en *The Political Anatomy of the Body*:

> La realidad del cuerpo es sólo establecida por el ojo observador que la interpreta. Los atlas colocan a los estudiantes de anatomía en posición de... ver ciertas cosas e ignorar otras. De hecho, lo que los estudiantes ven no es el atlas como representación del cuerpo, sino el cuerpo como representación del atlas. (Armstrong, 1983, p. 2.)

Para enfocar la enfermedad de manera sociológica tenemos que combinar las nociones de que *1*) la enfermedad es un lenguaje, *2*) el cuerpo es una representación, y *3*) la medicina es una práctica política. La enfermedad es un fenómeno social, aunque pueden existir manifestaciones individuales muy variables de ella. Todos estos problemas, en mi opinión, están vinculados con la explicación de Durkheim de las representaciones colectivas e individuales, y podemos visualizar el problema de la enfermedad y el desorden considerando, al menos en el inicio, algunos contrastes entre las sociedades basadas en la solidaridad mecánica (donde la noción de lo sagrado es principalísima) y aquellas fundadas en la solidaridad orgánica (donde el predominio de una *conscience collective* es puesto en duda). El concepto de enfermedad como algo separado del pecado y la desviación presupone considerables cambios en la estructura de las sociedades humanas, en especial, que éstas se encuentran diferenciadas. La explicación de la división social del trabajo ofrecida por Durkheim es bien pertinente para la conceptualización de la enfermedad como una entidad moralmente neutra.

Sobre la especialización del pecado, la enfermedad y la desviación

Hay dos ramales elementales de la sociología de Durkheim, y estos son los problemas del conocimiento y el orden. Para Durkheim, los sistemas clasificatorios de las sociedades son hechos sociales, esto es, tienen una relación externa y coercitiva con el indi-

viduo. Por consiguiente, la dicotomía sagrado/profano es un sistema clasificatorio que nos compele a categorizar los fenómenos en una división específica y dirige nuestra conducta en una forma determinada (Durkheim y Mauss, 1963). Es este lenguaje sagrado el que interpela tanto a los individuos como a la sociedad en tanto sujetos (Gane, 1983). Empero, estos esquemas clasificatorios tienen que ser relacionados con diferentes formas de solidaridad moral dentro de las sociedades, y Durkheim propuso una oposición fundamental entre las sociedades basadas en la autoridad moral de la *conscience collective* y aquellas cimentadas en la reciprocidad moral de la división social del trabajo (Durkheim, 1964). En el caso de la solidaridad mecánica, no hay un sólido sentido de individualismo, y la división social del trabajo es mínima y se encuentra subdesarrollada. En semejante sociedad, la integración social se funda en una cultura común y la *conscience collective* está encarnada en, y se encuentra expresada por, los rituales y las prácticas comunes. La sociedad es experimentada, a través de los rituales comunes, como una entidad sagrada que posee una vida y un carácter superiores a los individuales; lo sagrado se experimenta y aprehende como algo masivo y extenso. Hay asimismo una clara y definida distinción de los dominios sagrado y profano, los cuales son acotados por las reglas, las prohibiciones y los tabúes comunes. Con el fomento de la división social del trabajo, tiene lugar una creciente sensación de separación y distintividad del individuo con respecto al grupo, conforme los individuos llegan a estar cada vez más especializados e individualizados. Como resultado, la *conscience collective* se vuelve más débil, atenuada e indeterminada. Las creencias y prácticas religiosas llegan a ser menos importantes en la integración social de las sociedades y lo sagrado disminuye en estatura, profundidad e intensidad. Los individuos se hallan ahora vinculados con la sociedad, y entre sí, por las obligaciones recíprocas que surgen de la división económica laboral.

Esta transición de las bases sociales del conocimiento y el orden puede ilustrarse con referencia a la visión del cambio legal que sostiene Durkheim. La ley provee un índice muy nítido del cambio social, puesto que ella reproduce las formas elementales de la solidaridad social. El núcleo de los fenómenos legales está constituido por las sanciones, y, en consecuencia, la transición de la solidaridad mecánica a la orgánica puede medirse a partir de los cambios en las sanciones. En las sociedades simples, las sanciones principales son represivas; en las sociedades avanzadas, son restitutivas. En donde la *conscience collective* es poderosa, las infrac-

ciones a las normas del grupo son severamente penadas a través del castigo social del ofensor individual por medios violentos. Debido a que el aparato judicial es mínimo, es la sociedad en su conjunto la que ejerce el castigo represivo sobre el criminal. El resultado es que el crimen apuntala el sentimiento de solidaridad grupal, ya que el crimen y el castigo apuntan y subrayan los valores sociales compartidos. El Estado es entonces la manifestación de la ascendencia moral del grupo sobre el individuo (Hunt, 1978). En las sociedades fundadas en la solidaridad orgánica, la ley posee una función bien diferente; ella existe para hacer cumplir los contratos, para supervisar las relaciones recíprocas y para reparar los desequilibrios en el intercambio. La ley criminal y las sanciones represivas llegan a ser menos centrales a la integración de la sociedad.

Tal cual, la sociología de la ley de Durkheim es insatisfactoria y ha sido discutida críticamente por los antropólogos, así como por los sociólogos (Pospisil, 1971; Taylor, Walton y Young, 1973). Primero, no es del todo evidente que las sociedades primitivas tengan "ley", y segundo, en la medida en que tienen una ley, esta ley primitiva era mucho menos represiva de lo que Durkheim sostenía. La naturaleza represiva de la ley está relacionada de forma más obvia con el surgimiento de la propiedad privada y las clases conflictivas, que con el predominio de la *conscience collective*. Opino, sin embargo, que buena parte del argumento básico de Durkheim puede conservarse como una caracterización ideal típica de las formas sociales, y que su tesis puede ser elaborada y refinada para suministrar una reflexión importante acerca de la naturaleza de la ley, la religión y la medicina. Mi tesis es que la división contemporánea entre la afección y la enfermedad constituye un rasgo de la división profesional y cultural entre la ley, la religión y la medicina. En particular, la relación entre la enfermedad social y la afección natural tiene que contemplarse en el contexto de la secularización de la sociedad. A fin de presentar este argumento, es pertinente considerar las diferencias entre tres sociedades típicas ideales, las que, por conveniencia, pueden ser llamadas premoderna, de transición y moderna. El meollo del argumento consiste en que la medicina ha reemplazado a la religión como el guardián social de la moralidad. Esta sustitución incluye una "medicalización" del cuerpo y la sociedad (Zola, 1972).

En las sociedades premodernas, las distinciones clasificatorias entre enfermedad, desviación y pecado son o bien inexistentes o bien subdesarrolladas. La etiología de la enfermedad física y de la

desviación social era buscada en la historia y la condición morales del individuo. La salud y la moralidad se encontraban fundamentalmente unidas en la práctica y en la teoría. Podemos, por tanto, concebir a estas sociedades como teniendo una membrana exterior de supuestos morales protectores; una membrana que abrigaba el núcleo sagrado de la sociedad. Esta membrana era periódicamente agredida por plagas de hechos antisociales, los cuales tenían la función de reforzar la *conscience collective;* estos hechos hostiles eran fenómenos indistintos de enfermedad-pecado-desviación, los que constituían un sacrilegio. Esta membrana era demarcada por un grupo de rituales de exclusión e inclusión, que mantenían la pureza interna del sistema frente a los peligros externos. Los castigos a las ofensas en contra de la *conscience collective* eran sumamente represivos y brutales, y eran impuestos al cuerpo del criminal en un escenario público. El cadalso es el símbolo de una sociedad basada en un sistema moral coherente (Foucault, 1979). Justo en la medida en que no había ninguna discriminación clasificatoria transparente entre la enfermedad y el pecado, había muy poca especialización profesional entre abogados, clérigos y doctores. Los roles religiosos comprendían una diversidad de actividades, incluyendo el bienestar, la curación y el dictado de sentencias. En este tipo de sociedad, el Estado no tenía funciones sociales vastas y no se encontraba desarrollado como un instrumento político especializado. El poder era personalizado y encarnado en la persona del rey, quien poseía un considerable poder en teoría, pero el cual carecía del aparato burocrático para hacer valer la autoridad personal. En términos de categorías de enfermedad, la epilepsia, las afecciones venéreas y la lepra ejemplifican a la perfección la naturaleza indiferenciada de las amenazas a la sociedad, puesto que estas condiciones eran simultáneamente fenómenos religiosos, morales, médicos y legales.

En una sociedad de transición, existe una mayor especialización profesional entre, y hacia adentro de, la religión, la medicina y la ley. Los especialistas médicos, en particular, intentaron poner en vigor un monopolio sobre su ramo y excluir a los practicantes no calificados y sin permiso. En Inglaterra, un estatuto de 1511 se empeñó en impedir la práctica de la medicina por las personas que no fuesen aprobadas por las autoridades apropiadas. Las dificultades para hacerlo cumplir son divertidamente ilustradas por la vida del doctor Simon Forman, un doctor-astrólogo isabelino que practicaba sin licencia entre la *élite* de Londres, con gran disgusto de los barberos-cirujanos y el Colegio de Facultativos

(Rowse, 1974). No obstante que los facultativos se hallaban organizados como colegio desde 1518, no se transformaron en *Royal College* hasta 1851, y los cirujanos no se separaron de la Compañía de Barberos-Cirujanos Unidos hasta 1745. En conexión con esta división social del trabajo en las "profesiones aprendidas" (Carr-Saunders y Wilson, 1933), existía asimismo una división mental del trabajo en la enseñanza y la práctica. Los pecados, los crímenes y las enfermedades comenzaron a disgregarse en el mapa clasificatorio de los problemas humanos y se crearon instituciones especializadas de control y vigilancia —hospitales, asilos y prisiones— para abordar problemas sociales específicos. En el siglo XIX, los hospitales dejaron de ser sólo depósitos de pobres y se perfeccionaron como instituciones especializadas para enfermedades específicas. En el nivel teórico, el mundo espiritual y el natural fueron separados cada vez en mayor medida bajo el dominio del naturalismo científico que abordaba la naturaleza como un mecanismo, acogía el evolucionismo y sostenía que los fenómenos mentales tenían causas materiales. El descubrimiento del bacilo de la tuberculosis por Pasteur y Koch resultó, con el tiempo, en el predominio de la teoría de los gérmenes como la principal explicación de la enfermedad. Habida cuenta de la existencia de los microorganismos como la causa de la enfermedad, la medicina podía ser presentada como una ciencia exacta y libre de valores; el debate en torno a la enfermedad podía ser marginado de los marcos teológico, social y moral. Con el desarrollo de los postulados de Koch, toda enfermedad tenía su propio germen específico y no había ninguna necesidad real de supuestos teológicos o morales acerca de las enfermedades en las poblaciones humanas. Estos cambios en el saber y los monopolios profesionales presuponen modificaciones en el papel del Estado. El control profesional de los pacientes y la capacidad para excluir la competencia sólo son posibles con el respaldo del Estado y con la coacción legal. La especialización y monopolización profesionales requieren la expansión del Estado, debido a que las prácticas de exclusión social que marginan a los competidores demandan el apoyo coercitivo del Estado (Parkin, 1979). La profesionalización de la medicina depende de la aceptación coactiva de las definiciones oficiales de salud y enfermedad. Estas definiciones identifican la objetividad y realidad de las entidades de enfermedad, cuya facticidad existe con independencia de la subjetividad humana o el juicio político (Johnson, 1977).

En las sociedades modernas, el papel público de las instituciones

y de los profesionales religiosos se encuentra fuertemente atenuado (Wilson, 1966) y la *conscience collective* se vuelve estéril e indistinta. El interior moral de la sociedad es mermado por la industrialización, la urbanización, y la modernización de la conciencia. Los despojos morales de las generaciones anteriores son apropiados y dominados por la medicina y la ley. Lo que cuenta como pecado es en buena medida cercenado en favor de los conceptos de enfermedad y crimen. A su vez, lo que se tiene como crimen o desviación es poco a poco incorporado por la medicina, a medida que las formas de desviación (el alcoholismo, la enfermedad fingida, la homosexualidad y la disidencia política) son englobadas e incluidas bajo la enfermedad. Como resultado,

> La medicina y la ley son las dos principales disciplinas profesionalizadas de toda sociedad compleja, las que han proporcionado una regla institucionalmente determinada para el manejo de una porción de nuestros intereses prudenciales: la ley, en términos de la restricción del daño o de la amenaza de daño a esos intereses... la medicina, en términos de garantizar la integración funcional del cuerpo (o de la mente, o de la persona), a través del cuidado y la cura, lo bastante para el ejercicio de nuestros intereses prudenciales. (Margolis, 1976, p. 252.)

El Estado, por consiguiente, regula el cuerpo por conducto de la acción de una variedad de aparatos ideológicos, en especial a través de la ley familiar y la medicina preventiva. El moderno régimen médico implica un cierto ascetismo en las costumbres como la principal defensa ante las enfermedades sexualmente transmitidas, las afecciones del corazón, la tensión nerviosa y el cáncer. En este sentido, las normas religiosas de la vida digna han sido transferidas a la medicina; el resultado es que la medicina, en tanto una supuesta ciencia neutral de la enfermedad, se inmiscuye tanto en la ley como en la religión al suministrar criterios de normalidad. Mientras se marchita la sacra *conscience collective,* la medicina proporciona, por así decirlo, un marco moral de segundo orden; un marco que, no obstante, se halla encubierto por el lenguaje de la enfermedad.

Hasta aquí, el argumento ha sido presentado en gran medida en términos de una oposición entre tres caracterizaciones ideales típicas de la sociedad, las que intentan ofrecer un esbozo de la especialización profesional y de la diferenciación de la enfermedad, el pecado y el crimen. Es claro que este enfoque tipológico no pretende abordar en todo detalle la compleja transformación

histórica de los hechos morales que va de la sociedad premoderna a la moderna. El bosquejo sólo proporciona el fundamento para afirmar que nuestra concepción de la enfermedad como una categoría científica y amoral es el producto de la diferenciación cultural y el poder profesional. Existen, sin duda, una variedad de objeciones que podrían hacerse a este esbozo de antecedentes. Una objeción consistiría en que la relación entre religión y medicina es bastante más compleja de lo que yo he sugerido. En lugar de intentar defender el argumento en conjunto, es interesante enfocar brevemente la relación histórica entre religión y medicina. El esbozo típico ideal de la sociedad premoderna sugería que el mundo profano de enfermedad-pecado-crimen se encontraba indiferenciado, precisamente porque se equiparaba la salud y la salvación. Una objeción a tal perspectiva sostendría que, históricamente, la medicina en la tradición occidental se ha adherido por lo general a una concepción secular de la enfermedad. En su primer intento de establecerse como una profesión con fundamento científico, la medicina se basó, desde los tiempos griegos, en explicaciones naturales, en oposición a las sobrenaturales, de la salud y la enfermedad. Así pues, Hipócrates rechazó el sobrenaturalismo en la etiología de la epilepsia en su obra "Sobre la enfermedad sagrada" (Temkin, 1971). El problema para los doctores griegos consistía en distinguirse, tan claro como fuese posible, de los curanderos, y lo consiguieron reclamando un fundamento científico para la práctica, en el cual se consideraba que la enfermedad tenía causas naturales. La medicina galénica, en consecuencia, llegó a conceptualizar los fenómenos en tres categorías (Burns, 1976). Los naturales eran los aspectos funcionales y estructurales del cuerpo, en especial los cuatro humores; los no-naturales eran básicamente el ambiente, como el aire, los alimentos y la bebida; y los preternaturales eran antinaturales, es decir, enfermedades. La salud consistía en el ordenamiento apropiado de los naturales y un adecuado régimen de no-naturales. El papel del doctor era auxiliar a la naturaleza en la derrota de los preternaturales mediante la manipulación de los no-naturales. La causalidad sobrenaturalista tenía un papel muy limitado en la teoría y práctica médicas de los griegos. Debido a que los dioses no tenían lugar en la teoría médica profesional griega, las implicaciones del galenismo fueron que el individuo tenía la responsabilidad moral por la salud de su cuerpo al seguir, bajo el consejo de su facultativo, un régimen apropiado (Temkin, 1973).

Esta separación de medicina y religión no fue invariablemente

categórica y clara, sobre todo en la Europa cristiana y medieval. Hubo un enorme conflicto entre las visiones religiosa y médica de la enfermedad; este conflicto tuvo una serie de dimensiones (Turner, 1981). Desde el punto de vista de los valores cristianos, el cuidado y la cura del enfermo eran actos de caridad; los honorarios médicos entraron en pugna con este supuesto básico y, así, los doctores profesionales fueron vistos como parásitos de los pobres y los enfermos. Por lo demás, la teodicea cristiana no podía considerar a la enfermedad como una categoría moralmente neutra, ya que ésta era una señal de la condición del alma. Este enfoque cristiano de la enfermedad vaciló entre los problemas del libre albedrío. Si Dios es bueno, entonces Él no puede ser el autor de la enfermedad, la cual se halla inscrita en la responsabilidad moral del ser humano. Si Dios es todopoderoso, entonces Él debe ser el autor de la enfermedad, la que trae consigo una lección moral. Una solución parcial a la paradoja de medicina y religión fue alegar que, si bien los seres humanos son moralmente responsables por las enfermedades que los invaden, también son, en última instancia, responsables ante Dios por la administración de sus cuerpos. Fue, por ende, en el control de los no-naturales que las perspectivas religiosa y médica encontraron una alianza. La mayordomía del cuerpo expresaba una seria responsabilidad por el cuerpo que el alma habitaba durante su existencia terrena. El régimen médico y un sistema de mayordomía religiosa fueron entonces ensamblados como modos de vida que prometían la longevidad así como la pureza. Los naturales podían ser explicados de manera científica sin recurrir al sobrenaturalismo o a la moralidad, pero el dominio de los no-naturales era una esfera en la cual las costumbres, la religión y la medicina eran indistintos. Los regímenes moral y médico del cuerpo eran idénticos.

La secularización

Este estudio del cuerpo ha presupuesto un proceso de secularización que trasladó al cuerpo de una arena de fuerzas sagradas a la mundana realidad de la dieta, los cosméticos, el ejercicio y la medicina preventiva. Por ejemplo, la dieta fue alguna vez un aspecto de un gobierno religioso de las pasiones, y el propósito del ascetismo era liberar al alma de las empalagosas distracciones del deseo. En una sociedad en donde el consumo se ha convertido en una virtud, la dieta es un método de promover la capacidad

para los goces seculares. La dieta era simplemente un aspecto de una racionalización más general del cuerpo; a través de la aplicación de las ciencias naturales al cuerpo, el cuerpo humano llegó a ser reificado y disciplinado por medio de los sistemas de gimnasia (Broekhoff, 1972). La división entre la enfermedad y el pecado puede asimismo abordarse como una manifestación del intelectualismo secular que arrancó al cuerpo de sus amarras sagradas. El cuerpo no es ya más el centro de un drama sacro que incluye al ritualismo sacramental; se ha convertido en objeto del profesionalismo secular bajo la vigilancia última del Estado. La transición de un pabellón sagrado a una vigilancia secular, no obstante, es mucho más compleja de lo que sugeriría esta tesis de la racionalización. La secularización es, de hecho, un complejo, desigual y contradictorio proceso de cambio cultural.

En la sociología de la religión aparecen dos visiones distintas de la secularización, las cuales son por completo antitéticas (Turner, 1983). La primera visión aborda la secularización como la simple merma en la significación social de la religión organizada (Wilson, 1982). La Iglesia cesa de jugar un papel sobresaliente en la organización de la vida pública y la creencia cristiana se vuelve irrelevante en las instituciones educativas dominantes. Como consecuencia, las instituciones religiosas se atrofian y no disfrutan más de la hegemonía colectiva sobre la masa de la población. La religión, lenta pero persistentemente, desaparece del dominio público y se transforma, en la medida en que sobrevive, en una cuestión de interés personal. El control del cuerpo por la religión es, por consiguiente, abolido con la difusión de prácticas y creencias seculares. El cuerpo ya no se halla necesariamente sujeto a las transformaciones del agua bautismal, los banquetes eucarísticos o los ritos sacramentales. El cuerpo accede ahora a la mirada de las disciplinas e instituciones científicas, las cuales, en apariencia, no hacen suposiciones acerca del carácter sobrenatural de las implicaciones de la materialidad nuestra de este mundo.

El argumento alternativo niega que la Cristiandad organizada fuese una institución cultural dominante en la Edad Media, debido a que el campesinado se situaba fuera de su manto ortodoxo. La población era, en general, indiferente a —o ignorante de— la enseñanza y la práctica cristianas, adhiriéndose a tradiciones precristianas, a la superstición y a la práctica pagana. La Iglesia puede haber tenido algún control sobre la población urbana y alfabetizada, pero había un vasto núcleo de oposición a las instituciones cristianas. La cultura popular de las sociedades premodernas era

o secular (Burke, 1978) o herética (Ladurie, 1974). Desde el momento en que no hubo ninguna "edad de oro" del cristianismo, no podría haber "declinación" alguna de la religión organizada y oficial. Desde este punto de vista, el cuerpo no fue incorporado por el cristianismo; en vez de ello, fue el objeto de numerosas prácticas y creencias heréticas y paganas. El cuerpo formó parte de la impugnación terrena de una tradición cristiana urbana que intentaba la subordinación y negación del cuerpo mediante el ascetismo ortodoxo. Empero, la sexualidad de la gente ordinaria se hallaba en gran medida no controlada por —y era reacia a— las actitudes e instituciones oficiales (Quaife, 1979). La enseñanza de la Iglesia acerca de la moralidad sexual tenía muy poca efectividad, debido a que el aparato cultural para transmitir y hacer valer las normas oficiales era relativamente débil y subdesarrollado (Abercrombie, Hill y Turner, 1980). El cuerpo humano, en consecuencia, existía dentro de un denso entorno sobrenatural, pero éste no era en esencia cristiano. En varios puntos del camino hacia el capitalismo moderno, la Iglesia fue capaz de imponer un mayor control sobre la población. La Reforma y la Contrarreforma fueron periodos en que, a través de la actividad misionera, los perfeccionamientos en la calidad del clero y la expansión de la alfabetización, fueron apartadas, por lo menos algunas de las culturas paganas precristianas. La confesión católica y el conversionismo protestante suministraron los medios institucionales para una vigilancia de la sexualidad cotidiana (Hepworth y Turner, 1982). Desde esta perspectiva, la religión no declina con la expansión del capitalismo, sino más bien extiende su control sobre la laicidad con el crecimiento de los sistemas de comunicación de masas. La secularización es un fenómeno relativamente reciente e implica no tanto una cuesta pronunciada, sino una meseta ondulante.

Como una alternativa a los dos argumentos, deseo considerar una visión diferente de la secularización, en la cual las funciones religiosas son simplemente transferidas a instituciones seculares. Las creencias y prácticas religiosas proporcionan el punto de arranque y el modelo para las actividades que reaparecen en la sociedad secular bajo un nuevo atavío. La secularización, por consiguiente, implica mutación y reasignación, más que declinación y desgaste. En algún grado, esta perspectiva de la secularización se halla implícita en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Weber (1965). Las instituciones y los valores seculares del capitalismo industrial —el cálculo, la eficiencia, el trabajo constante, la administración burocrática, la racionalización y la vocación—

tuvieron sus orígenes en la Reforma protestante. El individualismo y el ascetismo calvinistas fueron entonces transferidos, por medio de la mutación, al mundo secular de los negocios capitalistas. Justo en la medida en que el protestantismo trasladó el monasterio a la familia, la secularización empujó al ascetismo religioso al interior del solar de la fábrica. El racionalismo protestante, pues, fue reconstruido y vuelto a desplegar en la cultura capitalista, como consecuencia de un proceso de secularización. Un razonamiento similar se encuentra implícito en los comentarios de Foucault sobre la disciplina y la sexualidad. La disciplina del monasterio suministró el modelo formativo para la regulación del cuerpo en la escuela, el ejército y la fábrica. El panopticismo refinó y elaboró las regulaciones monásticas al volverlas más eficientes, eficaces y racionales. Las disciplinas religiosas no menguaron; sencillamente fueron reensambladas en un sistema social de mayor amplitud y penetración (Foucault, 1977). De forma semejante, el confesionario católico proporcionó un modelo primitivo de vigilancia, en el cual el padre-confesor intervenía en la familia entre el marido y la esposa. El confesionario no negaba o silenciaba la sexualidad, sino que la volvía expresable y visible. El confesionario religioso fue, por tanto, la semilla que floreció más tarde en una sociedad confesional. La confesión ha diseminado sus efectos por todos lados. Ella toma parte en la justicia, la medicina, la educación, las relaciones familiares y amorosas, en los asuntos más ordinarios de la vida diaria, y en los más solemnes rituales" (Foucault, 1981, p. 59). Los supuestos del confesionario de transición —la cultura de la culpa, los criterios de la confesión verdadera, la inocencia de la conversación y la conciencia interior— son, a través de un proceso de secularización, redistribuidos en una red de instituciones modernas. La confesión no declinó ni desapareció; fue nuevamente retomada en el psicoanálisis, la práctica policial, los procedimientos de los tribunales, la literatura y la medicina modernas. En particular, la organización moral del individuo mediante las prácticas religiosas es reasignada en la actualidad a la medicina, en especial en la íntima relación entre el practicante general y la familia.

La moralidad médica

En la medicina del siglo XVIII tuvo lugar un nítido movimiento, en el nivel de la medicina teórica, hacia una ciencia del cuerpo, a través del desarrollo de lo que podríamos llamar "las matemáticas

hidráulicas". El cuerpo, para autores como Cheyne, era simplemente un sistema de bombas. En el nivel de la práctica médica, había muy poca modificación real en el enfoque médico; el equilibrio del cuerpo debía mantenerse mediante entradas y evacuaciones apropiadas. El individuo podía ejercer control sobre este proceso por medio del manejo adecuado del proceso de la vida. Este manejo del cuerpo individual tenía una relación estrecha con el gobierno del cuerpo social; ambos requerían disciplina, orden y moralidad. En último análisis, la salud dependía de la moralidad, puesto que los modos de vida impropios constituían la raíz de la enfermedad personal y la inmoralidad individual era producto del desorden social. El malestar en el individuo estaba estrechamente ligado al desorden y a la mala administración del cuerpo social. Para decirlo brevemente, los salarios del pecado eran la enfermedad y la muerte. En este respecto, la alianza entre doctores y madres en el control de la moralidad familiar, bajo los auspicios de la salud pública, en el siglo XIX, representó una continuidad con la medicina tradicional (Donzelot, 1979). Las prescripciones médicas para la salud, implícita o explícitamente, llevaban consigo prescripciones sobre el comportamiento que era, a la vez, anormal e inmoral. Lo biológicamente normal se fundó en nociones de lo socialmente normal. En el siglo XIX, buena parte de esta convergencia de medicina y moralidad se organizó en torno al problema de la desviación sexual, en especial en mujeres y niños. Como hemos visto, semejantes categorías médicas como la agorafobia, la demencia masturbatoria y la histeria fueron hiladas en el tejido de las nociones morales victorianas.

La medicina contemporánea es técnicamente avanzada y reclama una base científica en la noción de que la enfermedad es un fenómeno natural, no cultural. Acompañando a esta tecnología médica, existen también importantes continuidades en la evaluación médica de la contribución de una "vida saludable" al bienestar físico. Un ejemplo lo constituye la cuestión de la enfermedad sexualmente transmitida. La gonorrea suele ser descrita como una "epidemia" de las sociedades modernas, siendo asociada con la liberalización de los hábitos sexuales, el aumento en la homosexualidad, la disminución en el empleo de condones, el incremento en los agentes transmisores asintomáticos, y la resistencia del germen gonococo al tratamiento antibiótico. La difusión de las enfermedades venéreas como la gonorrea representa un interesante problema médico-moral. En ausencia de antibióticos eficaces la gonorrea puede ser controlada a través de una mayor intervención médica

(tal como una mayor vigilancia de los agentes transmisores y el tratamiento de los compañeros de los pacientes infectados), de programas educacionales que recomienden el uso más generalizado de artefactos profilácticos masculinos, o por campañas en contra del colapso familiar, el divorcio y la promiscuidad sexual.

La característica obvia de las enfermedades sexualmente transmitidas es que, en la mayoría de los casos, se encuentran asociadas con la sexualidad ilícita o promiscua. Una implicación de la intervención médica es, en consecuencia, liberar a la sexualidad ilícita de las consecuencias negativas de la enfermedad; la intervención médica eliminaría la "lección" moral de la enfermedad. Esta situación paradójica de la medicina fue evidente en la orientación represiva del Consejo Nacional para el Combate de la Enfermedad Venérea en las primeras décadas de este siglo. El Consejo, en Gran Bretaña, advirtió en contra de los peligros de la sexualidad ilícita, pero eludió ofrecer consejo en torno al uso de condones, debido a que ello suministraría, de hecho, un incentivo a la conducta inmoral (Armstrong, 1983). En tiempos más recientes, la posición paradójica de la medicina se ha vuelto clara con respecto al herpes, el SIDA y el cáncer cervical. Los dos primeros se hallan íntimamente vinculados con la homosexualidad, pero existe evidencia de que el SIDA puede ser contraído por un sujeto "cándido". La respuesta pública al SIDA ha sido comparada con las actitudes medievales frente a la lepra, pues las víctimas del SIDA han sido sistemáticamente aisladas y excluidas por un público aterrado. Los pronunciamientos profesionales han sido, en ocasiones, igualmente histéricos; en 1983, la portada del *Journal of the Australian Medical Association* portaba el estandarte de que el SIDA era "la plaga negra de los ochentas". Si bien se fundarán institutos médicos de investigación para descubrir un tratamiento antibiótico de las modernas enfermedades venéreas, una implicación de estas "epidemias" es que la monogamia, la fidelidad sexual o el celibato constituyen la defensa primaria en contra de la infección. La misma implicación es relevante en el caso del cáncer cervical, el cual es asociado con infecciones virales resultantes de contactos promiscuos con hombres que no emplean condones.

Aunque las sociedades modernas poseen un extenso cuerpo de conocimientos en relación a la causalidad natural de la enfermedad, parecería que algunas enfermedades no son interpretadas en términos moralmente neutros. La enfermedad venérea es popularmente concebida como una invasión del cuerpo por gérmenes extraños, pero el mecanismo que, por así decirlo, abre las compuertas

permitiendo que la naturaleza invada a la cultura es la desviación de las poblaciones humanas con respecto a la moralidad. Ya que existe la preocupación de que la efectividad de los antibióticos se halla en descenso, las compuertas pueden cerrarse para así proteger el núcleo moral de la sociedad. Las compuertas deben ser controladas por los rituales de inclusión y exclusión, debido a que los enfermos no son tanto "víctimas" como "agentes" de un desastre biológico.

El ejemplo del SIDA, desde luego, es un tanto cuanto dramático y posiblemente inusual, pero puede ser tomado como indicativo de una alianza general entre la práctica médica, la moralidad y los deportes. Las normas médicas de la conducta apropiada se hallan muy difundidas al presente en las modernas sociedades urbanas, en las que los cambios demográficos han subrayado las cuestiones de salud de las poblaciones geriátricas. El Estado tiene un interés muy claro en la medicina preventiva para la promoción de la salud en las poblaciones que envejecen con rapidez. La responsabilidad personal por la salud a través del ejercicio, la dieta y el evitamiento de las drogas, reduce el drenado tributario de la intervención médica curativa. Hay, en consecuencia, una interesante alianza entre el Estado, la profesión médica y el ciudadano saludable. El trotador monógamo es el ciudadano responsable, en tanto que el desviado moral se convierte, por conducto de la enfermedad autoinducida, en una carga para el Estado. La fuerza de este argumento consiste en que, en tanto que vivimos en una sociedad secular, la tradicional *conscience collective* ha sido, en alguna medida, transformada por la redistribución al interior del sistema médico. Estas transformaciones se encuentran asociadas con la declinación de la religión organizada como el principal transmisor de la ideología moral dominante, con la especialización profesional de la ley y la medicina, y con el papel del Estado como el garante de los monopolios profesionales. La *conscience collective* ha disminuido y menguado, pero aspectos de su contenido moral han sido transferidos a conceptos populares de la enfermedad como el castigo por una vida no saludable y a la visión moral del mundo de la profesión médica.

LOS DOCTORES, LAS MUJERES Y LA SEXUALIDAD

El argumento ha consistido en que la medicina moderna, en la práctica, asume una visión moral característica acerca de lo que

es el comportamiento normal, y que semejante visión no es meramente accidental, sino un rasgo inevitable de la medicina. La "enfermedad" como categoría no puede ser desenredada de un nexo cultural y, como resultado, todos los juicios acerca del funcionamiento "normal" portan una carga moral. Las implicaciones morales de la medicina, en especial en el área de las enfermedades sexualmente transmitidas, tienen una repercusión más significativa sobre las mujeres que sobre los hombres. En este respecto, el médico general se ha apropiado de manera decisiva el papel del confesor familiar. Las diferencias en el trato y la actitud de los doctores ante hombres y mujeres se hallan en la actualidad documentadas (J. N. Clarke, 1983). En términos generales, la medicina ha sido instrumental en la descripción sexista de las mujeres como neuróticas y emocionales. El mito de la hipocondria femenina respaldó la idea de las mujeres como personas enfermas, y las habilitó como pacientes (Ehrenreich y English, 1978). Tomo un ejemplo del anónimo *Every Woman's Doctor Book,* sin fecha, de la década de los treintas. El doctor lleva a cabo una serie de supuestos paternalistas acerca de la naturaleza de la familia y la sexualidad normales. La relación sexual ocurrirá "una o dos veces por semana", pero no durante el periodo de la mujer, pues eso sería "desagradable para las personas con sensibilidad". El matrimonio normal, con el tiempo, producirá hijos:

> Yo aconsejaría a todos los matrimonios jóvenes que no sufren de mala salud echarse a cuestas la responsabilidad de un bebé desde el principio; ello puede exigir cierta abnegación, unas cuantas visitas menos a lugares de esparcimiento, algunos cigarrillos menos a la semana, pero el bebé traerá tal alegría y consuelo en sus menudas manos, que ningún sacrificio puede ser enorme ante el maravilloso don de su llegada.

Es interesante notar que el primer "bebé" es masculino y se espera que la esposa soporte sola la carga de su cuidado. La concepción de los hijos es natural, ya que "la figura más patética en el mundo es la esposa sin hijos".

Podría sostenerse que este consejo pertenece a un mundo que se encuentra ahora moribundo, y que la concepción médica de la "normalidad" social e individual ha sido transformada radicalmente. Existen datos empero, que muestran que los doctores continúan considerando a las mujeres en una forma francamente sexista y y que éste es particularmente el caso en el área de la ginecología. Un examen general de los textos de ginecología en los Estados

Unidos, publicados entre 1943 y 1973, revelaron actitudes de los doctores que eran de manera sistemática condescendientes y paternalistas (Scully y Bart, 1981). Las mujeres destinadas al hogar son consideradas proclives a estados de ánimo depresivos, pero estos no tienen un contenido real; las mujeres que son liberadas del hogar por el empleo o liberadas de la crianza de niños por los anticonceptivos, son juzgadas como superficiales y emocionalmente subdesarrolladas:

> La muy reciente ampliación de la esfera de las actividades femeninas, con el supuesto de la función masculina de protección y manutención, ha conducido a un debilitamiento mayor del impulso reproductivo, desembocando en el moderno tipo "sagaz": asexuada, frígida, autosuficiente. (Scully y Bart, 1981, p. 83.)

El supuesto detrás de semejante orientación a las pacientes femeninas es el de que la domesticidad y la maternidad son los atributos normales de la biografía femenina, y que las desviaciones con respecto a esta trayectoria normal resultan en una perturbación emocional: insomnio, depresión, migraña (Sacks, 1981). Puesto que el ciclo menstrual suele ser visto como problemático para la estabilidad emocional de la mujer, las principales soluciones son, o bien el matrimonio y el embarazo, o bien la histerectomía.

El consejo médico para las mujeres, por ende, se basa por lo general en suposiciones tomadas por obvias acerca de los modos de vida normales para las mujeres, y estas suposiciones se fundan, en última instancia, en nociones relativas a la normalidad de la familia nuclear y el papel doméstico de las mujeres. En este respecto, la moralidad médica puede ser considerada como reactiva, regresiva y patrística, puesto que hay una disyunción radical entre los sentidos estadístico y prescriptivo de la normalidad. La posición de las mujeres se ha modificado en cuatro importantes respectos a lo largo de los últimos cien años, y estos cambios han vuelto cada vez más obsoleto el modelo médico de la mujer "normal". En la actualidad, las mujeres representan una parte significativa de la fuerza de trabajo industrial, si bien en el sector no calificado e informal del mercado. Ellas poseen un inadecuado pero importante control de la reproducción a través de la disponibilidad de los dispositivos anticonceptivos. Las mujeres, como resultado de la legislación relativa al matrimonio, la propiedad y el divorcio, gozan de igualdad jurídica con los hombres en principio. Por último, con la declinación de la familia nuclear y el aumento de las fami-

lias de un solo padre, es probable que las mujeres asuman cada vez en mayor grado el control del espacio doméstico.

La ideología médica, por consiguiente, asume un carácter patrístico al efectuar suposiciones acerca de las mujeres, que son sociológicamente inválidas. No se trata simplemente de que los mitos médicos califican e interpelan a las mujeres como pacientes solícitos, sino más bien de que los supuestos médicos intentan hacer retornar a las mujeres a sitios que, en alguna medida, ellas ya han dejado. El argumento no debe ser considerado como una teoría de la conspiración y no es el caso de que el "medicalismo" sea sencillamente impuesto a madres renuentes. Una variedad de factores refuerza el poder paternalista de los doctores sobre las relaciones familiares Debido a que la ciencia social no desempeña ningún papel significativo en el currículum médico, los practicantes generales se hallan pobremente equipados para entender la dinámica social de la enfermedad (O. W. Anderson, 1952; Badgley y Bloom, 1973; Glassner y Freedman, 1979; Pflanz, 1972; R. Strauss, 1957). Las mujeres no ocupan posiciones de mando dentro de la profesión médica y la instrucción profesional diluye toda visión feminista de la enfermedad: la discriminación contra las mujeres en el entrenamiento médico se halla bien documentada e históricamente bien establecida (Walsh, 1977). La relación entre doctor y paciente tiende, pues, a reproducir y a reflejar la relación jerárquica entre hombres y mujeres al interior de la familia (Gamarnikow, 1978). El médico general, por tanto, está entrenado en una ideología conservadora y regresiva de las relaciones sociales, al mismo tiempo que ocupa un papel social que posee un acceso privilegiado a la familia y a las mujeres en periodos de crisis personal. El médico general, como consecuencia, se encuentra dotado a la perfección para desempeñar papeles de vigilancia sobre la familia, a la cual los maridos no pueden más controlar y monopolizar.

Cultura y enfermedad

Las sociedades premodernas patrullaban sus fronteras con dramáticos rituales de inclusión y exclusión. Como observó Durkheim, mientras mayor era la amenaza de desórdenes exteriores —el complejo crimen-pecado-enfermedad—, más grande era el sentimiento de pertenencia al grupo y más prominente la sensación de fuerzas sagradas. La amenaza de extinción proveniente de la

enfermedad y la muerte era vívida y omnipresente, siendo simbolizada en la macabra danza de la muerte y conceptualizada en la muerte como la violación de los vivos. La pureza interior de la sociedad podía preservarse por conducto del ritualismo religioso, en especial en el sacramento de la penitencia, la que actuaba como una bomba religiosa para expurgar los pecados. Antes del ascenso de una cultura individualista, los pecados eran externos y objetivos, y sus orígenes se asentaban en el apetito corporal que socavaba la razón. La aprehensión moral del individuo fue implantada en la especie humana por Dios y no cultivada por el adiestramiento y por la educación moral (Potts, 1980).

Aun cuando he intentado argumentar que el lugar en que ubicamos a la "enfermedad" es producto de un esquema clasificatorio que presupone la dicotomía naturaleza/cultura, los conceptos de "cultura" y "civilización" son relativamente recientes (Elias, 1978). Para los *philosophes* de la Ilustración francesa, los hombres pueden ser cultivados en la civilidad por una educación apropiada; la sociedad puede ser transformada por la vía de la escuela. Los conceptos de *policer* y *civilizer* van juntos e implican un nuevo orden social basado en ideas racionales. El desorden de la sociedad no está más enraizado en el cuerpo o el pecado objetivo, sino en las ideas que se oponen al cultivo ilustrado. El deseo debe ser regulado por la instrucción, no por el ritual y la ley represiva. Las personas debían ser forzadas a ser iluminadas, y de ahí que el poder de la escuela para cultivar al niño debía contar con la fuerza del Estado para conseguir sus objetivos. El proceso de cultivo obligatorio requería asimismo la secularización de la sociedad, ya que era la Iglesia quien había tradicionalmente corrompido la razón con la mitología de la fe. Este nuevo poder de vigilancia sobre el niño demandaba su confinamiento dentro de los muros protectores de la familia y la escuela. Los desórdenes de la sociedad eran ahora, de modo más evidente, desórdenes de la mente más que del cuerpo. Como ha apuntado Foucault (1973) claramente, las reformas del sistema del hospital constituyeron también un legado sobresaliente de la tradición de la Ilustración y de la Revolución francesa. Si los ciudadanos tenían el deber de ser racionales, tenían también la obligación de estar bien. Los enfermos debían asistir a la clínica, en donde el saber de sus desórdenes podía ser utilizado en la educación de los saludables. La medicina no estaba ya restringida simplemente a la cura de las enfermedades, sino que llegó a formar parte de un más vasto movimiento de educación del ciudadano en los requerimientos de la existencia

saludable. Los objetivos políticos y educativos de la Ilustración debían ser llevados a cabo en la consulta médica.

La enfermedad perdió su aura teológica. Perdió su significación teológica como una lección para el pecador y se convirtió en una entidad natural, en meramente un proceso en el entorno biológico, pero su *status* moral y social fue en cierto modo acrecentado. La enfermedad puede ser controlada por la higiene social y por la educación individual en modos de vida adecuados. Podemos elegir estar enfermos al tener hábitos irracionales (falta de ejercicio, abuso, adicción, promiscuidad) y estos hábitos irracionales son considerados cada vez más como desviados. Las actividades que amenazan la salud del individuo son asimismo estimadas como antisociales y, en consecuencia, se hallan sujetas a la estigmatización. Esta estigmatización en las relaciones cotidianas debe considerarse en un contexto en el cual el Estado interviene de manera progresiva en la regulación de la conducta que afecta a la salud; por ejemplo, el control de la publicidad de cigarrillos. Podemos sostener, por tanto, que, si bien el objeto teórico de la medicina se encuentra diferenciado y secularizado, ésta es esencialmente medicina social, debido a que es una práctica que regula las actividades sociales bajo los auspicios del Estado.

Es por esta razón que buena parte de la discusión filosófica de la diferencia entre afección y enfermedad es filosofía de invernadero; no consigue atrapar la naturaleza histórica y social de las categorías de la medicina. La "afección" posee un *status* incierto debido a que se encuentra en los límites de la "naturaleza" y la "cultura", siendo ambas construcciones sociales. Si la "afección" es un índice de la relación naturaleza/cultura, es asimismo sensible a las relaciones de género. Las afecciones están, al menos en parte, socialmente distribuidas a lo largo de los contornos de la estructura social; por ejemplo, las tasas normatizadas de mortalidad para las afecciones de los sistemas respiratorio, circulatorio y digestivo se hallan altamente correlacionadas con la posición de clase. La práctica de la medicina refleja tanto la estructura de clase como la de género de la sociedad. Aquello que es "natural" para las mujeres se encuentra, en la vida cotidiana, estrechamente vigilado por doctores varones, y ello es especialmente cierto en las cuestiones relativas al aborto y el embarazo. Por ejemplo, la disponibilidad del aborto, en la práctica, depende en gran medida de la evaluación del doctor del *status* moral de la mujer (Aitken-Swan, 1977; S. MacIntyre, 1977). Es por ello imposible discutir la naturaleza de la "afección", aun en medicina teórica, sin ubicar

al concepto dentro de una jerarquía de evaluaciones morales, la que a su vez tiene que ser comprendida con referencia al poder en los grupos sociales. La "afección" no es un concepto unitario ni tampoco tan sólo un enunciado factual acerca de los procesos naturales; es una clasificación que refleja los intereses materiales así como los ideales. La importancia de tales esquemas clasificatorios es que, en último término, ellos conducen a cuestiones en torno al *status* ontológico del cuerpo.

X. ONTOLOGÍA DE LA DIFERENCIA

> Sin duda, el comer, el beber y la procreación son funciones humanas genuinas. En abstracto, sin embargo, y separadas de la esfera restante de actividades humanas y transformadas en objetos finales y únicos, son funciones animales.
>
> K. MARX, *Manuscritos Económico-Filosóficos,* 1844.

INTRODUCCIÓN

EL ARGUMENTO general de este estudio ha sido el de que las ciencias sociales han despreciado a menudo el "hecho" más evidente acerca de los seres humanos, a saber, que ellos poseen cuerpos y que están corporificados. Cuando aquéllas han tomado en cuenta este sustrato factual, los resultados han sido con frecuencia triviales. La sociobiología, en particular, es un callejón sin salida que suprime un "hecho" igualmente obvio acerca de los seres humanos, esto es, que su presencia biológica se encuentra socialmente construida y constituida por prácticas comunales. Aun cuando el cuerpo ha sido eliminado como un foco primario en la filosofía social clásica, existe una serie de debates que se relacionan de manera directa con el problema de la corporeidad humana. Dos ejemplos claros son el problema mente/cuerpo en filosofía y la controversia naturaleza/cultura en la sociología de la inteligencia. De forma más fundamental, una sociología del cuerpo, al plantear la ambigüedad de la división entre naturaleza y cultura, conduce a la pregunta: ¿qué es, genéricamente, el hombre? Es decir, la sociología del cuerpo debe, en esencia, consagrarse a la naturaleza de la ontología social. En sociología, el debate acerca de la naturaleza del ser ha tomado característicamente un giro relativista. Desde el momento en que todos los atributos humanos aparecen como culturalmente específicos, es difícil situar cualquier característica humana que se muestre como espacialmente universal e históricamente continua. La sociología parece sacar a luz la diferencia entre los grupos y las sociedades humanos, y no los rasgos que los unen. Por ejemplo, una implicación de la investigación antropológica ha consistido en que aquellos aspectos de la sexualidad que parecen "naturales" son, de hecho, los productos de

ordenamientos culturales específicos (M. Mead, 1949). Si no existen rasgos universales de la naturaleza humana, entonces es difícil hablar de cualquier valor humano universal. Una visión relativista de los atributos humanos, en consecuencia, se encuentra aunada a una perspectiva relativista de los valores. Los seres humanos son bien diferentes y, puesto que sus "necesidades" son relativas y se hallan socialmente construidas, no podemos efectuar juicios transculturales acerca de si los acuerdos sociales existentes pueden o no satisfacer las necesidades "reales". Las necesidades humanas son sólo el producto de diferentes acuerdos sociales, y no puede hacerse ningún juicio con respecto a necesidades "falsas" o "reales". No podemos postular que las "necesidades" existen; tan sólo podemos observar que los seres humanos dicen tener necesidades. Por lo demás, estas observaciones llevan a la conclusión de que los discursos sobre las necesidades son radicalmente variables, contingentes y flexibles.

Una alternativa importante a esta visión relativista del cuerpo como parte de un lenguaje mediante el cual organizamos nuestras experiencias de forma social deriva de Marx. Es bastante obvio por qué el marxismo, en tanto una crítica radical de la sociedad, exige una ontología social estable, libre de los llamados relativismo y subjetivismo burgueses. Marx deseaba argumentar que la sociedad capitalista no sólo era injusta y desigual, sino que el capitalismo había deformado y desfigurado de manera radical a la naturaleza humana. Por otra parte, Marx quería adoptar una posición en la que su visión de la alienación humana en la sociedad capitalista no fuese simplemente una opinión o una perspectiva morales. La crítica marxista de la sociedad tenía una base objetiva, la cual podía ser validada por la investigación racional y por un recurso a la evidencia sustantiva. La crítica social de Marx requería un fundamento último universal que mostrase que otras interpretaciones de las necesidades humanas (tales como el utilitarismo) eran, de hecho, parciales, limitadas y estáticas. Marx quería, por ejemplo, criticar a autores como J. S. Mill por tomar a la naturaleza del hombre en el capitalismo competitivo como un modelo del ser universal de la especie. A fin de establecer esta crítica objetiva del capitalismo y fundamentar este repudio de los modelos burgueses del *homo economicus,* Marx tuvo que depender de ciertos criterios en cuanto a las necesidades humanas universales y, en consecuencia, de una ontología social articulada (Soper, 1981). Para Marx, la naturaleza nunca es una realidad fija, externa, sino que ella misma es un producto del trabajo humano

que transforma la realidad natural en "naturaleza humanizada", y este proceso transformador configura asimismo la naturaleza del hombre como ser genérico. Esta visión del carácter dialéctico del "hombre" y la "naturaleza" modeló la filosofía entera de Marx y, por ello, no existió ninguna disyunción radical entre el primer Marx de los *Manuscritos* y el último Marx de *El Capital* (Avineri, 1970). Se sigue que Marx intentó hallar una salida al relativismo cultural por la vía de una teoría de la antropología filosófica. Sin semejante teoría de la potencialidad humana universal, Marx no habría podido salvar la brecha hecho/valor en la economía política burguesa (Lukács, 1971). La ontología social en el marxismo no constituye, pues, un mero añadido decorativo, sino el fundamento esencial de una crítica social objetiva.

La ontología de Marx

A despecho de la importancia del problema del ser para la filosofía de la historia y la sociedad de Marx, su explicación del hombre-en-la-naturaleza y la naturaleza-en-el-hombre ha sido despreciada en la exégesis marxista, en especial a resultas del ataque de Althusser al humanismo marxista (Althusser, 1969). Los textos que atañen de manera directa a la ontología de Marx son un tanto limitados en extensión (Heller, 1976; Markus, 1978; Mészáros, 1970; Lukács, 1980). Esta tradición en la exégesis marxista pertenece en gran medida a Europa Oriental, específicamente a Hungría, y depende bastante de la influencia de Lukács quien vio, mejor que la mayoría, el problema del subjetivismo en el pensamiento social (Lukács, 1974). Varios aspectos de este enfoque marxista de la ontología social se han incorporado a la sociología prevaleciente por la vía de los comentarios sintéticos de Berger y Luckmann (1967), pero la significación general de la ontología de Marx para, por dar dos ejemplos, la sociología del género y la sociología médica, no ha sido plenamente apreciada. En el propio marxismo, el interés estructuralista en el Marx "científico" de *El Capital* minimizó el efecto de la ontología de Marx, la cual surgió a partir de un debate con Feuerbach y Hegel en los *Manuscritos* de 1844.

No obstante que las implicaciones de la perspectiva de Marx sobre la ontología social son profundas, los ingredientes básicos de su análisis de la naturaleza humana son relativamente directos y coherentes. Los ingredientes de esta ontología son incorporados

en la explicación de Marx de cómo los seres sociales transforman la naturaleza, y se apropian de ella, por medio del proceso colectivo de trabajo. El hombre, en el sentido genérico, transforma la naturaleza, la cual es a la vez el objeto y la condición de su existencia, a través del trabajo, el cual constituye una actividad social consciente y práctica, y por conducto de esta transformación de la naturaleza el hombre también se transforma a sí mismo continua y conscientemente. Es importante hacer hincapié en dos rasgos esenciales de esta exposición preliminar. Primero, las características humanas universales no son fijas y estáticas; lo que los seres humanos comparten no es un dato fijo de la biología, sino una capacidad universal para el trabajo transformador. Segundo, la capacidad humana para superar y vencer a la "naturaleza" presupone relaciones sociales que acrecientan la acción y la conciencia humanas. Estas relaciones son históricamente variables, dependiendo del modo de producción dominante en la sociedad de que se trate. Se sigue que la relación hombre-sociedad-naturaleza es esencial y críticamente histórica. Una consecuencia de esta capacidad transformadora es que aquello que Marx llamó la frontera natural se ha visto obligada a retroceder por el progreso social de las potencialidades humanas. Los límites de la naturaleza se reducen como consecuencia del gran avance de las capacidades sociales, conforme la naturaleza se convierte en el "cuerpo inorgánico" del hombre (Marx, 1967, p. 293). Estas tempranas reflexiones sobre el ser-en-la-sociedad del hombre deben dar solución a problemas bien sustanciales en la teoría social clásica: la relación entre el hombre y los animales, entre el hombre y la naturaleza, y el salto ontológico entre la naturaleza y la sociedad. La respuesta de Marx a estas cuestiones es urdida alrededor de un análisis dialéctico de la relación entre la "naturalización del hombre" y la "humanización de la naturaleza". Para Marx, la fluidez de la dicotomía naturaleza/cultura está esculpida por el carácter histórico y social del trabajo.

El trabajo, en el sentido amplio de una acción práctica consciente y colectiva, es la pieza central de la ontología de Marx en tanto que el hombre es un ser que tiene que transformar su entorno natural a través de la caza, el cultivo, la domesticación de animales y la producción de medios de producción con el fin de sobrevivir. Así, Marx describe al hombre como un ser natural universal en cuanto a su capacidad y potencial para transformar cualquier objeto del mundo natural en el sujeto de sus necesidades. Es en este sentido que Marx se refiere a la naturalización del

hombre en términos de la extensión de su "cuerpo inorgánico". Al mismo tiempo, el hombre pone un sello cultural a la naturaleza y hace retroceder a la frontera natural de las condiciones externas, haciéndose progresivamente menos dependiente de su medio natural. Es este control progresivo de la naturaleza el que lo mismo extiende la universalidad humana que entraña la humanización de la naturaleza. La actividad productiva e intencional es el rasgo distintivo del intercambio humano con la naturaleza, por el cual el hombre se apodera de su entorno y, al mismo tiempo, se forma históricamente como un agente activo subjetivo. Por supuesto, no podemos entender cabalmente la ontología de Marx sin comprender su economía política. En una sociedad basada en la propiedad privada de los medios de producción, el hombre ya no labora de forma colectiva para satisfacer las necesidades mediante la creación de valores de uso. En una sociedad de clases, los medios de producción son alienados de la población trabajadora, la cual, por consiguiente, es forzada a vender su fuerza de trabajo con tal de sobrevivir. Bajo estas condiciones sociales, el obrero es alienado del producto de su trabajo, alienado de su trabajo, alienado de su vida en la especie y de sus prójimos, y, por último, de la naturaleza misma, esto es, de su cuerpo inorgánico. La sociedad y la naturaleza aparecen así como fuerzas externas, reificadas y extrañas que controlan la vida del individuo, más que como productos del propio trabajo humano. El trabajo humano asume entonces una negativa cualidad destructiva: "El trabajo externo, el trabajo en el que el hombre se externaliza, es trabajo de autosacrificio, de penitencia. Finalmente, la naturaleza externa del trabajo con respecto al obrero se muestra en el hecho de que éste no le pertenece a él, sino a otra persona, en que, en el trabajo, él no se pertenece a sí mismo, sino a alguien más" (Marx, 1967, p. 292).

La naturaleza, en tanto el sitio en que la potencialidad humana es puesta en obra, se convierte en una fuerza extraña como resultado del cambio social en condiciones de propiedad y apropiación privadas. El programa político de Marx, por tanto, se encuentra asimismo estrechamente conectado con su ontología, ya que es sólo como consecuencia del cambio revolucionario que el hombre, como ser universal, puede estar nuevamente en posesión de su cuerpo inorgánico. La proximidad conceptual de la ontología y la acción política de Marx es nítidamente confirmada en *La ideología alemana,* en donde Marx observa que, sin un derrocamiento revolucionario del capitalismo por el comunismo, esta

potencialidad universal del trabajo humano no puede realizarse y garantizarse de manera cabal (Marx y Engels, 1974, p. 56).

Para resumir el argumento de Marx, la naturaleza de los seres humanos, y su ser con respecto a la naturaleza, están configurados y constituidos por el carácter esencial de los hombres como agentes prácticos que trabajan de manera colectiva para transformar sus condiciones y su propio carácter. La transformación de la naturaleza y el desarrollo de la especie humana ocurren en circunstancias sociales e históricas determinadas. Los aspectos básicos de esta posición fueron expresados por Marx con su acostumbrada claridad y brevedad:

> Los hombres pueden ser distinguidos de los animales por la conciencia, la religión, o cualquier otra cosa que se desee. Ellos mismos empiezan a distinguirse de los animales tan pronto como comienzan a *producir* sus medios de subsistencia, un paso que se encuentra condicionado por su organización física. Al producir sus medios de subsistencia los hombres producen indirectamente su vida material efectiva. (Marx y Engels, 1974, p. 42.)

La naturaleza no es una cosa-en-sí, sino una extensión del hombre —el cuerpo inorgánico de los agentes humanos— y la naturaleza se convierte en una cosa-para-el-hombre. La naturaleza existe como una realidad externa, objetiva, pero asimismo es transformada por el trabajo y apropiada socialmente, convirtiéndose en una realidad interna del desarrollo humano.

El cuerpo en la naturaleza y la naturaleza en el cuerpo

El hecho de la corporeidad humana constituyó un rasgo básico de la visión de Marx de la esencia de la naturaleza humana y el carácter del trabajo humano. La existencia del hombre, para Marx, era ineludiblemente sensorial. Gran parte de las críticas de Marx al idealismo hegeliano se fundaban en el argumento de que el idealismo subvaloraba o ignoraba el carácter necesariamente sensorial de la actividad humana. De acuerdo con la primera tesis sobre Feuerbach, tanto el idealismo como el materialismo habían suprimido la naturaleza consciente, sensorial y activa de la *praxis* humana. El idealismo atrapó la conciencia subjetiva de la existencia humana, pero menospreció la forma en que la existencia se halla enraizada en la producción sensorial; el materialismo

atrapó la situación del hombre en la naturaleza, pero lo convirtió en una mera máquina que responde a presiones externas (Rotenstreich, 1965). Como hemos visto, el concepto de la naturaleza como un mundo de objetos físicos independientes del hombre y el concepto del hombre como un fenómeno semejante a una cosa (una máquina, una bomba hidráulica, o como un engrane de reloj), surgieron ambos en un momento específico de la historia, esto es, con la expansión de la producción de mercancías en una economía plenamente monetarizada (Sohn-Rethel, 1978). Marx, en contraste, consideraba lo mismo al hombre que a la naturaleza como los productos sensoriales de procesos históricos y sociales. Si bien el propio Marx, en especial en los manuscritos de 1844 y en *La ideología alemana,* enfatizó de manera constante este carácter práctico y sensorial de la actividad humana, el hecho de la corporeidad humana no ha sido adecuadamente discutido en los recientes comentarios a la ontología de Marx. La corporeidad es una condición necesaria de la apropiación sensorial de la naturaleza por el hombre; la corporeidad es una precondición de la práctica. Los marxistas no han intentado verdaderamente conceptualizar este hecho bastante obvio de que los agentes sensoriales humanos requieren la corporeidad a fin de expresar su acción. Los marxistas, por tanto, pueden ser criticados junto con los sociólogos debido a que "tienden a ignorar al cuerpo y a 'desomatizar' las relaciones sociales" (Freund, 1982, p. 19). Esta es una crítica importante, pero es posible desarrollar la ontología de Marx en una forma fructífera y constructiva para incorporar la noción de la corporeidad humana. La complejidad del cuerpo a la vez como fenómeno natural y como producto social puede exponerse intentando hacer extensiva la noción de Marx de la alienación al debate de la enfermedad. El problema de la enfermedad en el cuerpo humano produce, a su vez, las experiencias subjetivas y objetivas de la corporeidad.

Para repetir una paradoja que ha constituido gran parte de la unidad temática de este estudio en sociología del cuerpo, los seres humanos, a un mismo tiempo, tienen cuerpos y son cuerpos. En la medida en que yo poseo un cuerpo, comparto una serie de características en común con otros primates, los que pueden ser considerados como sistemas biológicos, y en este sentido mi cuerpo constituye un entorno natural sobre el cual yo ejerzo control, pero el cual, asimismo, me impone restricciones. Al igual que otros fenómenos en el medio, yo puedo tocar, sentir, oler y ver mi cuerpo. Sin embargo, yo requiero de mi cuerpo con el propósito de llevar

a cabo este tocar, sentir, oler y ver. Al ejercer el control a través de la corporeidad, tengo una posesión inmediata y de primer orden sobre mi cuerpo, en un sentido que no experimento con respecto a otros objetos. Yo poseo mi cuerpo, pero también hay un sentido en el que él me posee a mí, puesto que la muerte de mi cuerpo es asimismo (al menos para todo propósito práctico) la mía. Esta corporeidad, no obstante, es fundamentalmente social, ya que mi ontología es necesariamente social. Así, las referencias a la posesión de mi cuerpo no implican ningún individualismo metodológico. Para emplear una distinción que es ahora común en el análisis de las posiciones de clase en el marxismo, los seres humanos tienen característicamente posesión de sus cuerpos, pero no necesariamente la propiedad. Aun cuando Marx utilizó siempre la palabra "hombre" en un sentido genérico, también es bien sabido que su análisis de la "esencia humana" muy raramente ofreció un examen de la ubicación de las mujeres en la sociedad y la historia. Un rasgo fundamental de la sociedad humana ha sido el de que, con todo y que las mujeres tienen la posesión fenomenológica de sus cuerpos, en muy raras ocasiones han ejercido la plena propiedad. En este sentido, la división sexual del trabajo siempre ha dado expresión a una alienación fundamental del cuerpo. Cuando Marx definió la ontología humana en términos de la acción sensorial, su definición tuvo que presuponer que los seres humanos disfrutan tanto de la posesión como de la propiedad de su cuerpo. Para Marx, este prerrequisito de la *praxis* era negado de manera primordial por el surgimiento de la sociedad capitalista, en la cual las personas se encuentran forzadas a vender su fuerza de trabajo habida cuenta del carácter particular de las relaciones sociales de producción. Empero, la negación de la propiedad de nuestro cuerpo no es específica del capitalismo.

Bajo el esclavismo y el patriarcado, la propiedad de los cuerpos es impedida por el sistema político y legal de control, de tal manera que los agentes experimentan su cuerpo como un objeto que se halla gobernado externamente. Existen, desde luego, diversos acuerdos institucionales para la mercantilización de los cuerpos, y la prostitución es a las claras el más antiguo de tales acuerdos. En este respecto, la prostitución puede juzgarse como la conversión de un bien natural con valor de uso en un valor de cambio; en algunas circunstancias, la homosexualidad casual también podría considerarse como una mercantilización de la sexualidad, desprovista de compromiso subjetivo y de apego sentimental. Esta pérdida de la propiedad sensorial del cuerpo, en consecuencia, podría

verse como una forma de alienación corporal, ya que por lo menos una dimensión del uso que Marx hace de la alienación como concepto incluye la pérdida de control personal. De modo más interesante, también podría sostenerse que la enfermedad engloba una pérdida de la propiedad del cuerpo y que la enfermedad, la cual entraña una pérdida del yo, es la forma más próxima y universal de la enajenación humana.

Una enfermedad puede apreciarse como una invasión o, al menos, como una alteración no deseada del metabolismo, la cual tiene la consecuencia de perturbar o refrenar mis relaciones y actividad sociales cotidianas. Una enfermedad pone un límite o restricción a mi práctica sensorial y creativa. Para tomar un ejemplo, la gota es una enfermedad bastante común en los hombres de mediana edad; es en parte hereditaria, pero se halla asimismo asociada con una dieta deficiente, la falta de ejercicio y el alcoholismo. La gota, por consiguiente, se encuentra probablemente diseminada en la comunidad académica. La causa inmediata de la gota es una acumulación de ácido úrico en la sangre y el sitio del ataque es, por lo general, el dedo grande del pie, en donde la víctima siente un agudo y angustioso dolor. La agonía es casi siempre inesperada y llega sin ninguna advertencia previa. La enfermedad, pues, tiene todas las características de una invasión no controlada del cuerpo en tanto entorno natural. En la medicina griega, la gota era llamada podagra, esto es, ataque a los pies, y de ahí que Hipócrates se refiriera a ella como la enfermedad inconducible [*unwalkable*] (Hipócrates, 1886). La podagra es una enfermedad con o sobre la cual no puede caminarse. Por supuesto, la gota no es sencillamente una invasión de los pies y no está confinada a los hombres, siendo común en pericos, pavos y pollos. La gota, entonces, existe como una enfermedad metabólica en el entorno animal domesticado del hombre y también en su medio ambiente interno. Los nodos, por tanto, que son descubiertos en las víctimas de gota son experimentados como una intrusión ajena y estos nodos, desde un punto de vista fenomenológico, señalan la coseidad del cuerpo en tanto entorno de la persona.

Aunque la enfermedad en este sentido es alienación, el rasgo sobresaliente de la *praxis* humana es que aun la enfermedad puede ser apropiada y transformada en cultura. La gota puede también llegar a formar parte de la insignia y los estigmas de la personalidad, puesto que parte de la individualidad de una persona puede conocerse a partir de su andar. La gota en el pie es entonces trasladada a la personalidad, la cual se convierte ella misma en gotosa,

denotando un tipo especial de persona. Si bien la gota, claro está, es muy dolorosa en tanto intervención extraña, posee asimismo un cierto *status* honorífico como padecimiento de los acaudalados y los inmóviles. James Russell Lowell, quien sufrió mucho por la enfermedad, se refirió a la gota como una "hermosa dolencia" y la asoció con personas que gozaban de "circunstancias cómodas" (Norton, 1894). William Cullen, quien fue profesor de medicina en Edinburgo en la segunda mitad del siglo XVIII, adelantó la opinión de que la gota era una aflicción de los inteligentes y la vinculó con una abundancia de capacidades mentales y físicas (Donovan, 1975). El tratamiento de Cullen abarcó la dieta y un estilo de vida abstemio (Talbott, 1964). La gota, al igual que la melancolía, era una enfermedad de la abundancia, el ocio y la civilización urbana. Las asociaciones sociales y metafóricas de la podagra como una enfermedad de la clase ociosa son en este respecto interesantes. La podagra es una enfermedad de la inmovilidad; es a la vez un efecto y una causa de la estaticidad, en tanto enfermedad de la "inconducibilidad". La gota, pues, genera la ociosidad (no importa qué tan dolorosamente obligada) y constituye un símbolo del ocio. A pesar de que es un ataque extraño a la extremidad del esqueleto, es también, por lo menos en la cultura dieciochesca, apropiada por las personas como parte de su personalidad y su *status* social. La gota, en este respecto, llega a formar parte de la identidad total del yo y llega a tener sentido, entonces, hablar del "individuo gotoso". En términos sociales, las afecciones se encuentran situadas en una escala de prestigio; la gota, la tuberculosis, la melancolía y la hipertensión pueden formar parte de los signos sociales de la inteligencia, la sensibilidad y el ingenio.

El objetivo de este razonamiento en torno a la gota es mostrar que una enfermedad es una paradoja cultural. Parece encontrarse, por así decirlo, en la naturaleza, pero es también inevitable y profundamente social. La gota, en tanto una enfermedad producida por el ácido úrico, debe expresar algo en cuanto al andar o a su ausencia. Caminar es una afirmación acerca de nuestro carácter social e individual. El caballo y el automotor vuelven innecesario caminar para la clase ociosa, quien se ocupa entonces en trotar para evitar los desagradables efectos laterales de la estaticidad. El problema de caminar fue un punto de arranque para muchas de las ilustraciones de Georg Groddeck (1950) acerca de la psicodinámica de la afección y la enfermedad en *The Book of the It;* Groddeck fue el primer seguidor de Freud en preguntar sistemáticamente "¿cuál es el significado de la enfermedad?" Groddeck

negó que la salud y la enfermedad fuesen opuestas, ya que ambas son creaciones del organismo y poseen múltiples y contradictorios significados. Groddeck ofreció el ejemplo de una persona que sale del cuarto de baño, cae y se fractura la parte inferior del muslo. Caminar es estar vertical, tanto física como socialmente. Los niños no pueden caminar a edad temprana y no son moral ni socialmente responsables por sus acciones. Estar postrado es estar desamparado, pero es asimismo una petición de ayuda y una confesión de la urgencia de socorro. Para Groddeck, hay una intencionalidad en la enfermedad, si bien ésta suele estar oculta al propio agente. El papel del psicoanálisis consiste en parte en proporcionar la interpretación de la enfermedad a la víctima, de tal manera que el paciente pueda comprender el aspecto positivo, eufuncional y protector de la afección y la enfermedad. La enfermedad manifiesta además la creatividad humana y el entendimiento del arte de la enfermedad tal vez no se halla más hermosamente delineado que en el estudio de Oliver Sacks (1981) de la *Migraine*.

Para comprender el punto del comentario de Sacks sobre el significado de la migraña, es útil adoptar la dicotomía de Marx de la base y la superestructura para el mundo de la enfermedad humana. Podríamos argüir que la afección es una disfunción de la base, esto es, del organismo que todos los seres humanos comparten en virtud de su localización como fenómenos en un mundo natural. La creatividad humana, en el nivel individual, tiene lugar en la superestructura, es decir, en las interpretaciones sociales, ideológicas y morales que ellos elaboran en respuesta a los cambios en la base orgánica. Cada afección posee una gramática orgánica, pero el discurso del paciente enfermo es altamente variable, creativo e idiosincrático. La migraña es algo que las personas tienen, pero también es algo que producen. Hablamos de un "ataque de migraña", empleando analogías militares, para sugerir una invasión externa de la persona, pero podemos pensar asimismo en términos de una conducta de migraña como la actividad de una persona con migraña. Para citar con cierto detalle a Sacks,

> Si los fundamentos de la migraña están basados en reacciones adaptativas universales, su superestructura puede interpretarse de manera diferente para cada paciente, de acuerdo con sus necesidades y símbolos.
>
> Así, podemos ahora dar respuesta, en principio, al dilema planteado con anterioridad, en relación a si la migraña es innata o ad-

> quirida; es *las dos cosas*: en sus atributos fijos y genéricos es innata, y en sus atributos variables y específicos es adquirida...
>
> Caminar, en lo más elemental, es un reflejo espinal, pero se elabora en niveles más y más altos hasta que, finalmente, podemos reconocer a un hombre por la forma en que camina, por *su* andar. La migraña, de modo similar, cobra identidad de etapa en etapa, si bien inicia como un reflejo, puede convertirse en una creación. (Sacks, 1981, p. 224.)

Caminar es una capacidad del organismo biológico, pero es asimismo una creación humana y puede elaborarse para incluir al "paso de ganso", la "marcha" y la "media vuelta" (Mauss, 1979). Caminar es un comportamiento que sigue reglas, pero podemos conocer a una persona particular por su andar o por la ausencia del mismo. Como apuntó Groddeck, mi forma de caminar puede ser parte de mi identidad tanto como mi modo de hablar. Ciertamente, "caminar" es un sistema de signos, de tal manera que la quietud de la persona migrañosa o la cojera del individuo gotoso constituyen una comunicación.

La enfermedad externa se vuelve parte de la cultura y la personalidad a través de la apropiación y la interpretación. Esta perspectiva groddeckiana puede parecer singular, pero es un correctivo importante para cierta literatura acerca de la enfermedad, la que no consigue comprender la contradictoria y dialéctica naturaleza del sufrimiento. En sociología médica, la perspectiva interaccionista simbólica incluye la aplicación de conceptos de la teoría de la desviación, la cual aborda la afección y la enfermedad como una negación uniforme del concepto del yo. En este respecto, la enfermedad puede ser vista como un proceso que restringe cada vez en mayor grado los contactos sociales y socava la coherencia de la identidad personal. La enfermedad crea un sentido de dependencia con respecto a los otros y a la tecnología médica. Por ejemplo, los pacientes que dependen de la diálisis de riñón tienen un constante y diario recordatorio de su dependencia de la máquina (Strauss y Glaser, 1975). El aislamiento social producido por la enfermedad crónica conduce a experiencias de sentirse desacreditado, rechazado y devaluado. Los crónicamente enfermos no pueden ya ejercer la acción consciente sobre sus circunstancias, pues todo el tiempo se les recuerda su dependencia y se experimentan a sí mismos como una carga (Charmaz, 1983). El argumento interaccionista consiste en que la enfermedad es una forma de desviación, y como tal, está sujeta a la estigmatización que desemboca en una devaluación del yo. Los padecimientos del cuer-

po se convierten en la estigmatización de la persona. Aunque esta perspectiva ilustra claramente la alienación del paciente de sí mismo y de su entorno social, es importante tener en mente que no toda enfermedad es estigmatizada; algunas formas de enfermedad, como algunas formas de desviación, poseen un prestigio social y, en una forma peculiar, son evaluadas positivamente. Por otro lado, las etiquetas sociales negativas no son necesariamente incorporadas ya sea por el enfermo o por el desviado; la estigmatización tan sólo ocurre donde los individuos aislados internalizan en efecto los rótulos negativos. Las asociaciones para ciegos, diabéticos, parapléjicos y demás se esfuerzan por resistir a la rotulación negativa, al ofrecer una imagen más positiva del estilo de vida de los que sufren. Estos comentarios al punto de vista interaccionista, claro está, son triviales. El asunto de mayor importancia es la compleja y contradictoria relación fenomenológica entre el individuo y su enfermedad.

Expresamos nuestra acción en términos de nuestra interpretación y adopción de la afección y la enfermedad, en el sentido de que el ataque de migraña se convierte en *mi* migraña y la pierna gotosa se transforma en *mi* especial modo de caminar. Podemos ejercer también la mediación, no obstante, convirtiéndonos en enfermos, en el banal sentido de que si no logro tomar mi paseo regular, ingerir una dieta rica en proteínas y consumir exquisitos vinos, entonces puedo muy bien volverme una persona gotosa. Mi decisión en torno a fumar en pipa puede asimismo contribuir a la enfermedad futura, y así, la mediación opera tanto en el nivel de la interpretación como en el de la etiología de la afección. La enfermedad crónica resulta en una restricción de los contactos sociales, pero hay también evidencia de que la pérdida de relaciones sociales gratificantes puede hallarse causalmente conectada con los comienzos de la enfermedad. La supuesta asociación entre el cáncer y las emociones reprimidas es, por tanto, de particular interés. La noción de que los desarrollos cancerosos constituyen las señales físicas de sentimientos reprimidos puede rastrearse hasta Wilhelm Reich y George Groddeck. Reich intentó explicar el cáncer de mandíbula de Freud en términos de la desgraciada vida personal de éste y de su represión de la emoción. De acuerdo con Reich, Freud fumaba bastante "debido a que deseaba decir algo que nunca llegaba a sus labios" (Reich, 1975, p. 34). Freud tenía que morder sus emociones, las que encontraron salida en la enfermedad, y en este sentido Freud "eligió" el cáncer como una forma alternativa de expresividad. Para Groddeck, la enfermedad

es representacional, apuntando a conflictos y tensiones subyacentes; la enfermedad llegó a ser el símbolo del deseo reprimido (Sontag, 1978). El lenguaje que empleamos para describir el cáncer en términos de deseos insatisfechos y controlados se origina en una cultura consumista, en la cual, para ser personas completas, tenemos que consumir, gastar en exceso y saciar el deseo. Susan Sontag, en consecuencia, ha sugerido que las metáforas modernas del cáncer constituyen trozos de ideología peligrosa, pues tienen como responsable al paciente por la enfermedad y nos impiden, con ello, entender la etiología social de la miseria humana en la propia sociedad capitalista. Su argumento es evidentemente sólido. Sería obsceno sostener que los obreros eligen la asbestosis como una solución a sus emociones reprimidas; no obstante, hay pruebas de que los inicios del cáncer están asociados con emociones contenidas y que la tensión masiva que se halla sin resolución puede actuar como un detonador de neoplasmas (Inglis, 1981).

En la actualidad es un lugar común el hecho de que convertirse en paciente implica una serie de decisiones, desde aceptar que se está "enfermo" hasta hacer algo al respecto (McKinlay, 1973). A pesar de que la noción de elección es incompatible con la conducta de enfermedad, la idea de que la medición consciente podría participar en la causación de la afección es, con mucho, más problemática. La inclusión de la voluntad en el padecimiento físico nos lleva de regreso al problema de la relación entre naturaleza y cultura; la cuestión básica planteada por la discusión de las metáforas de la enfermedad que lleva a cabo Sontag es, en última instancia, la relación entre lenguaje y realidad. ¿Está la enfermedad, en tanto un sistema clasificatorio, ella misma socialmente construida por procesos de toma de decisiones en la medicina científica? ¿Es el propio cuerpo tan sólo un fenómeno social?

Nietzsche "versus" Marx

Para Marx, la naturaleza es una realidad objetiva que constituye el ambiente de los seres humanos y la arena en la cual ellos satisfacen sus necesidades. Sin embargo, la naturaleza se vuelve cada vez menos significativa para los seres humanos, quienes, por medio del trabajo colectivo y productivo, hacen retroceder la frontera de las restricciones naturales. La relación entre las personas y la naturaleza, por consiguiente, debe ser vista como esencialmente social e histórica; estando la relación determinada por el modo de

producción a través del cual los valores son producidos. La existencia de la naturaleza y la exigencia de que las necesidades humanas deben satisfacerse son fundamentales a la ontología de Marx y, a su vez, su ontología es básica para su crítica social de la sociedad capitalista. Sin estos supuestos, Marx no sería capaz de trazar la distinción entre necesidades falsas y reales. Así, tenemos el popular argumento en el marxismo moderno de que el capitalismo entrampa a la clase obrera en una red de consumo, en la que la publicidad explota y crea las falsas necesidades. El consumo de masas es desperdicio disciplinado, el cual es, en esencia, destructivo del individuo, las relaciones sociales y el ambiente (Baudrillard, 1975). La ontología de Marx, por ende, nos lleva de regreso a la cuestión de qué es universal en cuanto a la "naturaleza humana" y de si la "naturaleza humana" es o no falseada bajo ciertas formas sociales de producción. En el marxismo, la esencia humana universal no reside en la biología; lo que es común a los seres humanos no son ciertos requisitos biológicos o características fisiológicas comunes. La esencia humana es capacidad y potencialidad; los seres humanos trabajan el mundo natural para transformarlo, con miras a la satisfacción de sus necesidades, y, al transformar la naturaleza, ponen en obra su potencialidad como agentes sensoriales, prácticos y creativos. Esta "naturaleza" está, empero, trastornada por las condiciones sociales en las que los seres humanos se hallan alienados de sí mismos, de las condiciones productivas y de los otros seres humanos. Los conceptos como "hombre" y "naturaleza" no pueden entenderse como abstracciones fijas:

> El hombre se halla en relación con los objetos del mundo externo, en tanto medios para satisfacer sus necesidades. Pero los hombres no comienzan por estar "en esta relación teórica con los objetos del mundo externo". Como todos los animales, ellos principian por comer, beber, etc., es decir, ellos no sostienen ninguna relación, sino que se encuentran entregados a la actividad, se apropian ciertos objetos del mundo externo por medio de sus acciones, y de este modo satisfacen sus necesidades (esto es, comienzan con la producción...) para los hombres que ya viven en ciertos vínculos sociales (este supuesto se sigue necesariamente de la existencia del lenguaje), ciertos objetos externos sirven para satisfacer sus necesidades. (Marx, 1956 p. 355, citado en Schmidt, 1971, pp. 110-111.)

Los seres humanos realizan su "esencia humana" de manera histórica y constantemente se transforman por la continua transformación de la naturaleza.

Marx, en consecuencia, intentó eludir el relativismo ubicando su crítica social en la ontología social. Aunque el mundo está siempre modificándose como resultado de la intervención de la humanidad en ese mundo, y los seres humanos se transforman a sí mismos como consecuencia de su trabajo sobre la naturaleza, la ontología social de la especie humana es universalista. Las estructuras sociales cambian de modo constante, pero no hay nada en mi ser que sea diferente en esencia del de cualquier otro. Una vez que el argumento de Marx es expuesto en estos términos, es fácil reconocer que su ontología podría traducirse a términos del todo diferentes con implicaciones radicalmente distintas. Si los seres humanos transforman la naturaleza a través de su trabajo, y si los seres humanos son también parte de la naturaleza, entonces la ontología de los seres sociales es históricamente contingente y socialmente variable. Si la "naturaleza" es a su vez producto de prácticas sociohistóricas, entonces, al trabajar sobre sí mismo, el "hombre" constituye un fenómeno contingente, socialmente construido. Marx no deseaba negar la existencia de la naturaleza como realidad independiente y objetiva, sino que quería rechazar toda noción de que los seres humanos estaban determinados por leyes objetivas de la naturaleza.

El problema de la mediación humana en relación a la naturaleza había sido consignado por Marx en una primera etapa de su desarrollo intelectual. Éste desempeñó un papel importante, por ejemplo, en su tesis doctoral sobre "La diferencia entre las filosofías de la naturaleza de Demócrito y Epicuro" de 1841. Marx alabó a Epicuro por sostener que las apariencias son reales y por afirmar la autonomía de la voluntad humana, pero el hincapié de Epicuro en la libertad humana proveniente de leyes naturales inmutables portaba asimismo la implicación de que la objetividad de la naturaleza era a su vez dependiente de la voluntad humana. La atracción del epicureísmo para Marx, era su afirmación atea de la libertad humana a partir de leyes naturales, esto es, la subordinación de la física a la moralidad. Este rechazo de la necesidad y la inmutabilidad en favor de la intervención humana puede haber sido enlazado, tanto por Marx como por Engels, con las doctrinas de Heráclito, a saber, que todo fluye y que las cosas son siempre la unión de contrarios. Aunque Heráclito tan sólo recibió menciones de paso en las obras de Marx (en el volumen I de *El Capital,* por ejemplo), la visión de Heráclito de la realidad como algo siempre cambiante, ciertamente era compatible con la insistencia general de Marx en la historicidad de los fenómenos

naturales y sociales. En el *Anti-Dühring,* Engels (1959) se refirió también al análisis de Heráclito de la contradictoria y cambiante naturaleza de la realidad como una "ingenua, pero intrínsecamente correcta concepción". La acción humana *versus* un concepto de la naturaleza como determinante e inmutable fue, por tanto, una preocupación permanente y profunda de Marx y Engels, y estos intentaron solventar el asunto considerando a la naturaleza como determinante y determinada. La naturaleza era una condición y un requisito de la acción humana en circunstancias que son históricamente cambiantes. Si los fenómenos están siempre modificándose históricamente a través de la mediación humana, ¿cómo pueden las cosas ser conocidas? Si el "Hombre" es a la vez sujeto de, y está sujeto a, la "Naturaleza", entonces el "Hombre" está constantemente sujeto a, y es sujeto de, el cambio. Luego, ¿cómo podríamos tener conocimiento de un ser que está siempre cambiando? Marx de hecho vuelve más específico el problema al sostener que el "Hombre" es una abstracción, y que sólo podemos hablar significativamente acerca de hombres reales, sensoriales, en circunstancias empíricas determinadas. Puesto que los hombres y las mujeres reales son siempre los productos de circunstancias sociales dadas, y se hallan siempre cambiando históricamente a resultas de la intervención humana, se sigue que hombres y mujeres están siempre modificándose, debido a que ellos se cambian constantemente a sí mismos. Ya que hombres y mujeres están siempre alterándose, ¿cómo podemos conocer su naturaleza? Marx se enfrentó entonces a un dilema clásico de la filosofía que fue expresado a la perfección por un aforismo de Heráclito: no podemos entrar dos veces en el mismo río. Para expresar esto de manera un tanto diferente en el lenguaje moderno, el problema para Marx fue el de atrapar la mismidad en un mundo de diferencias.

Como hemos visto, la ontología social de Marx fue un intento de reconocer la centralidad de la acción y la universalidad humanas, dentro de un sistema filosófico que mostraba que todos los conceptos son históricos y que sólo pueden ser comprendidos en un contexto sociohistórico específico. Habiendo delineado la posición de Marx, deseo mostrar algunas diferencias entre Marx y Nietzsche, pero asimismo hacer notar, por lo menos, algunas similitudes. Un punto importante que surge al examinar la filosofía de Nietzsche es que buena parte de los recientes e influyentes escritos sobre el cuerpo, por ejemplo, los de Michel Foucault, dependen bastante de él. Quiero también mostrar que, si bien Nietzsche y Marx compartieron algunos supuestos, las implicaciones de

sus puntos de vista acerca del conocimiento son evidentemente distintos. Un punto de partida provechoso es considerar el empleo que hace Nietzsche de la paradoja heracliteana del ser y el devenir, una paradoja que es central a la epistemología de Nietzsche.

Aun cuando la epistemología de Nietzsche no ha sido plenamente debatida, ésta es de considerable interés, habida cuenta de su proximidad con gran parte de la teoría estructuralista contemporánea. Un tema central de esta epistemología es el referente a las limitaciones de nuestro conocimiento y las infundadas pretensiones del positivismo como sistema de pensamiento. Primero, señala que, desde el momento en que el mundo es devenir, es difícil aceptar que podemos conocer al "ser" de algún modo. En un mundo de devenir, podemos conocer la parte del ser que hemos construido:

> Un mundo en estado de devenir no podría, en sentido estricto, ser "comprehendido" o "conocido"; sólo en la medida en que el intelecto "comprehensivo" y "conocedor" descubre un mundo crudo y confeccionado nada más que de apariencias, pero apariencias que, en el grado en que son del tipo que ha preservado la vida, se han vuelto sólidas: sólo hasta este punto hay algo como "saber", es decir, una medición de los errores anteriores y posteriores por unos y otros. (Nietzsche, 1968, sec. 520.)

Conocemos lo que le hemos impuesto al devenir y aquello que hemos construido a partir del caótico flujo de experiencias. Se sigue, en segundo lugar, que el lenguaje es un aspecto fundamental de la epistemología del devenir de Nietzsche. Puesto que somos obligados a pensar en palabras, el lenguaje es la matriz por la cual sistematizamos y fijamos el devenir. En la sección veinte de *Más allá del bien y el mal* (1973), Nietzsche apuntó que no es del todo sorprendente que existan firmes semejanzas entre las filosofías india, griega y alemana. Estas semejanzas son el producto de una afinidad de lenguaje; estamos forzados a pensar en formas similares debido a una gramática común subyacente. A causa de que nuestra gramática incluye la relación sujeto-predicado como una característica principal, nuestra sistematización de la realidad es inevitablemente egocéntrica: yo pienso, yo siento, yo hago. No obstante, estas nociones causales y rasgos egocéntricos son productos del lenguaje (el mundo del ser). El tercer aspecto crucial de la epistemología de Nietzsche es la insistencia en la utilidad del conocimiento en la sobrevivencia social. Lenguaje y conocimiento surgen de la necesidad social de comunicación:

> La conciencia no pertenece en realidad a la existencia individual del hombre, sino más bien a su naturaleza social o gregaria... Simplemente carecemos de algún órgano para el conocimiento, para la "verdad": nosotros "sabemos" (o creemos o imaginamos) tanto como puede ser *útil* en interés de la grey humana, la especie. (Nietzsche, 1974, sección 354.)

La naturaleza y las funciones del saber se hallan, por tanto, localizadas en el desarrollo y las necesidades evolutivas de la especie, en especial en las características necesarias de la comunicación social. El lenguaje es una exigencia de la supervivencia humana y se encuentra enraizado, en última instancia, en el basamento fisiológico de la existencia humana. Es relativamente fácil comprender cómo las teorías epistemológicas de Nietzsche han proveído un aspecto de los fundamentos filosóficos del moderno estructuralismo francés.

Los antecedentes inmediatos del pensamiento estructuralista fueron suministrados por el análisis del lenguaje efectuado por autores como Ferdinand de Saussure, Roman Jacobson y Louis Hjelmslev (Coward y Ellis, 1977). Los elementos de esta teoría del lenguaje pueden ser brevemente enunciados. Primero, está la distinción entre el habla (*parole*) y el lenguaje (*langue*), en la cual este último es definido como un sistema de signos cuyas relaciones están determinadas por reglas lingüísticas. El lenguaje es, por ende, un sistema de signos que posee una estructura determinada. En segundo lugar, está la distinción entre el componente acústico (el significante) y el elemento conceptual (el significado) del signo. No existe una relación o adecuación necesarias entre el significante "árbol" y el concepto de árbol. El significado no es una cosa, sino el componente de una cosa. La relación entre significantes y significados es arbitraria; lo que vuelve coherente al pensamiento es el sistema de reglas que gobierna la ubicación y función de los signos individuales en un sistema de lenguaje. En términos de Foucault (1970), la noción de que existe una conexión necesaria entre un "orden de cosas" y un "orden de palabras" es un supuesto metafísico de la epistemología occidental. El saber que poseemos de la realidad es un saber de conceptos, ya que la propia "realidad" es un concepto que tiene un significado como consecuencia de su oposición a la "irrealidad". Tercero, el estructuralismo sostenía que el lenguaje, en tanto sistema de signos, puede ser estudiado como un sistema autónomo, autogenerador, que no es dependiente de las intenciones de sus hablantes. De tal suerte, el estructuralismo sería un análisis sincrónico de los signos y se dis-

tinguiría de los análisis diacrónicos convencionales del marxismo. La historia de un sistema de lenguaje era irrelevante para un entendimiento de la lógica de la producción del saber. En general, pues, el estructuralismo se interesaba de manera primordial en cuestiones de forma más que de sustancia. El significado de los significantes —"gato", "perro", "pez"— está determinado, no por su relación con la realidad, sino por un sistema de reglas formales, el cual se halla gobernado por reglas de correspondencia y diferencia. El "hombre" está definido por la diferencia, básicamente de la "mujer".

Aunque el fundamento inmediato de esta visión del lenguaje fue provisto por la obra de Saussure, los supuestos estructuralistas de escritores como Foucault se hallan estrechamente ligados a la epistemología de Nietzsche. En particular, lo que conocemos no es la realidad, sino simple conocimiento, y el conocimiento que tenemos es el producto del lenguaje, el cual se esfuerza por imponer un sistema al flujo del devenir. Lo que conocemos no son cosas-en-sí, sino significantes del mundo-del-devenir. El saber que se genera acerca del mundo es siempre un acto de voluntad, en virtud del cual los grupos humanos intentan imponer un significado al mundo, de manera que el saber es siempre anhelo de verdad.

Si bien, entonces, hay mucho en común entre Nietzsche y Foucault, hay por lo menos una brecha importante entre sus perspectivas. Debido a que Nietzsche pensaba que toda existencia humana entrañaba la evaluación de su significación moral, habría siempre la posibilidad de una revaloración de los valores. Nietzsche no era un nihilista; de hecho, él fue un específico crítico de la filosofía negadora de la vida y un defensor de las creencias que afirmaban la vida. Puesto que el saber es relativo y una cuestión de perspectiva, no puede haber ninguna autoridad impuesta desde arriba. Ni Dios ni el Estado tienen un monopolio privilegiado del saber. A pesar de que el argumento de que no podemos conocer al ser da visos de ser muy pesimista, éste tiene asimismo la implicación de que nuestro saber del devenir podría, en principio, reinterpretarse. En contraste, Foucault no ofrece semejante escape, ya que él descarta la posibilidad de descubrir un sujeto trascendental al discurso, el cual pudiera otorgar un sentido a la vida. Su análisis de la teoría psiquiátrica de la locura no está pensado para proporcionar una práctica mejor; su explicación del nacimiento de la clínica no promete una medicina alternativa.

El relativismo o perspectivismo de Nietzsche le llevó a tener

esperanzas de un mejor mundo moral, pues lo que sabemos es útil para nuestra sobrevivencia. La visión de Nietzsche del saber como práctico, suministra entonces un vínculo con Marx, quien, en *La ideología alemana,* definió al lenguaje como "conciencia práctica": "El lenguaje, como la conciencia, sólo surge de la necesidad, la urgencia de intercambio con otros hombres... La conciencia es, por consiguiente, desde el principio un producto social, y así será mientras los hombres existan" (Marx y Engels, 1974, p. 51). De forma similar, Nietzsche visualizó al lenguaje como la corporificación de la conciencia que surge a partir de la necesidad de comunicación social en la lucha por la continuidad de la especie humana. Es, por ende, el ser social quien determina a la conciencia; en el estructuralismo contemporáneo, es el discurso quien determina al ser. El sujeto tan sólo puede conocer, sentir y experimentar lo que está permitido por las reglas del discurso. Este argumento epistemológico, en consecuencia, se halla cercano a la posición de Foucault de que la clasificación, en tanto expresión de voluntad o de poder, determina las posibilidades de la experiencia.

El cuerpo y la diferencia

Desde un punto de vista estructuralista, hay un sentido en el cual el cuerpo es socialmente construido por el discurso, y nuestro conocimiento de aquél tan sólo es posible gracias a los procedimientos clasificatorios: "En este sentido, la realidad del cuerpo sólo es establecida por el ojo observador que la interpreta" (Armstrong, 1983, p. 2). El cuerpo no forma parte de la realidad dada, sino que es un efecto de nuestra sistematización del devenir. Hay dos problemas con esta interpretación del cuerpo. Primero, es reduccionista en el sentido de que la acción humana consciente es reducida a los efectos del discurso. Por ejemplo, la sexualidad de nuestros cuerpos está determinada por las reglas de un discurso que permite a los individuos tener un sexo, pero no dos (Foucault, 1980*b*). Aunque la tradición estructuralista ha sido bastante crítica del reduccionismo —tal como el economicismo— se enreda en lo que podría llamarse el reduccionismo discursivo. La acción humana es o bien minimizada, o bien ignorada. Por ejemplo, el estructuralismo no permite el espacio teórico para la resistencia humana al discurso, desde el momento en que nos hallamos determinados por aquello que nos está permitido conocer. En segundo

lugar, a despecho de todas las referencias al placer y el deseo, un análisis estructuralista del cuerpo como el efecto de los discursos, ignora la fenomenología de la corporeidad. La inmediatez de la personal experiencia sensorial de la corporeidad que se halla implicada en la noción de *mi* cuerpo recibe escasa atención. Mi autoridad, posesión y ocupación de un cuerpo personalizado a través de experiencias sensoriales, son minimizadas en favor de un hincapié en los controles regulatorios que son ejercidos desde el exterior por expertos que se encuentran equipados con el saber coercitivo de las necesidades y funciones de aquél.

Una adecuada sociología del cuerpo deberá contener una serie de aspectos necesarios. Primero, debe abrazar alguna noción de mediación que funcione en contra de cualquier reduccionismo simplista. No obstante que el cuerpo es un límite ambiental sobre el que los seres humanos no tienen el control total, es también el caso que, a través de la corporeidad, ellos ejercitan alguna forma de gobierno corporal. Ellos practican en, sobre y por medio de su cuerpo. Es debido en parte a este reclamo acerca de la mediación que la distinción convencional entre enfermedad y afección ha sido rechazada. Hay un elemento de mediación en la "selección" de las afecciones, las cuales son métodos de habérselas con la dependencia y la crisis. Las afecciones no son simplemente invasiones de un medio por una entidad extraña, hay un sentido además en el cual las personas se apropian las enfermedades como parte de su individualidad. Nos referimos a "mi gota" o "mi migraña" y sería curioso que alguien hablase de "su gota" y "su migraña" de manera impersonal. Este argumento no niega que la morbidez se halla bastante determinada por la clase, la etnicidad y el género, pero sí rechaza una concepción por entero sobresocializada de las personas corpóreas.

Una teoría del cuerpo debe, en segundo término, consagrarse directamente a la dicotomía entre naturaleza y cultura, puesto que la relación entre éstas es social, histórica y contradictoria. Los cuerpos son ciertamente parte de la naturaleza, pero la explicación de la conducta humana en términos de la biología es mucho muy inapropiada. La práctica humana implica, como lo señaló Marx, la humanización de la naturaleza, en la cual esta última es apropiada y forzada a servir a las necesidades humanas. Nuestros cuerpos se convierten en cosas alienadas sólo en circunstancias sociales específicas. La biología y la fisiología son ellas mismas sistemas clasificatorios que organizan y sistematizan la experiencia humana, y son, por ello, aspectos de la cultura, no de la naturaleza. La

"afección" debe ser entendida como una clasificación de procesos biológicos y, si bien sería razonable objetar que podemos fallecer por enfermedad, aun cuando ésta es simplemente una clasificación, la "muerte" es asimismo una categoría cultural variable determinada por la toma de decisión médica, la clasificación médica y las intervenciones tecnológicas. Lo que se tiene como un "cuerpo viviente" o un "cadáver" depende de la cultura, no de la naturaleza.

Tercero, una adecuada sociología del cuerpo debe ser social y no individualista. Tal observación es quizá demasiado obvia para que valga la pena exponerla, pero buena parte de la fenomenología de la corporeidad es bien individualista y no consigue reconocer a plenitud que la experiencia personal de la corporeidad se encuentra altamente mediada por el entrenamiento social, el lenguaje y el contexto social. Mi autoridad sobre mi cuerpo puede constituir un rasgo necesario de la mediación humana, pero la naturaleza y extensión de esa autoridad depende con mucho de mis circunstancias sociales: mi cuerpo puede ser la propiedad legal de alguien.

La sociología del cuerpo, por consiguiente, nos conduce con el tiempo al corazón de la cuestión de la ontología social, y yo he intentado delinear dos posiciones contrastantes. Primero, hay la tradición de Feuerbach y Marx, que se aproxima al cuerpo por la vía de una teoría de la práctica sensorial humana sobre la naturaleza, en la cual la corporeidad es social e histórica. La realización de la potencialidad humana sólo es posible en condiciones sociales en las que los seres humanos se hallan relativamente libres del control externo y de la alienación. Un marxismo genuino, por ende, no trata simplemente acerca de la libertad social, sino que debe incluir alguna explicación de la liberación de las personas corpóreas con respecto a la miseria física. La ontología social de Marx conduce a una crítica de aquellos aspectos del control y la limitación sobre el potencial humano que resultan de la dominación social. Por ejemplo, los "padecimientos de las mujeres" son por entero socialmente producidos y, así, no es utópico considerar una sociedad en la que sencillamente no existan.

La segunda tradición se encuentra asociada con la epistemología de Nietzsche y encuentra su expresión contemporánea en la obra de Foucault. En esta perspectiva estructuralista, el cuerpo es un efecto de complejos procesos de conocimiento que surgen del anhelo de verdad. El cuerpo emerge como la consecuencia del racionalismo moderno y es situado en el contexto de las luchas

políticas que buscan regular a los seres humanos dentro de una sociedad administrada. El cuerpo es aquello que es significado por los discursos biológico, fisiológico, médico y demográfico; es, pues, un concepto, el cual es el efecto del saber/poder. En un cierto nivel, semejante perspectiva podría tener una implicación radical, desde el momento en que lo que ha sido construido por el saber/poder podría ser desmantelado por la resistencia, pero Foucault no permite ninguna genuina noción de progreso. Podemos ilustrar este lado negativo de Foucault considerando la discusión de la sexualidad, en especial a partir de *Herculine Barbin* (Foucault, 1980*b*).

Foucault quiere sostener correctamente que la diferencia entre "hombre" y "mujer" es el efecto de discursos y que no es un hecho natural y obvio de la biología. La diferencia se origina en la imposibilidad de tener dos sexos en un cuerpo. El discurso médico moderno excluye el "error" del hermafrodita al insistir en que todos los cuerpos son o masculinos o femeninos:

> Las teorías biológicas de la sexualidad, las concepciones jurídicas del individuo, las formas de control administrativo en las naciones modernas, condujeron, poco a poco, a rechazar la idea de una mezcla de los dos sexos en un solo cuerpo, y, en consecuencia, a limitar la libre elección de individuos indeterminados. (Foucault, 1980*b*, p. viii.)

Sin embargo, podría alegarse que la liberación *gay*, el movimiento feminista, la liberación de las leyes relativas a las faltas sexuales y la disponibilidad de la ingeniería genética han borrado la diferencia entre las sexualidades masculina y femenina. Existe en la actualidad una mayor conciencia acerca de que el sexo biológico, la personalidad sexual, el entrenamiento sexual, la identidad de género y los papeles sexuales pueden variar de manera independiente. Asimismo, podría argüirse que las diferencias rígidas masculino/femenino ya no son relevantes para el capitalismo tardío, en donde las modificaciones tecnológicas y sociales han vuelto, por ejemplo, cada vez más insignificante el "trabajo pesado" en las ocupaciones anteriormente masculinas. Los derechos de ciudadanía en el capitalismo tardío son formalmente universalistas y progresivamente indiferentes a las particularidades del sexo biológico, y hasta donde es el caso, la ontología de la diferencia de sexo se vuelve redundante. A pesar de que Foucault desea argumentar que la imposición de la diferencia por el discurso representa una extensión del poder sobre los cuerpos a través de una elaboración del saber, su pesimismo le impide reconocer que la posible desapa-

rición de la diferencia de sexo constituye una extensión de los derechos y las potencialidades individuales. Hay, de hecho, sólo una línea argumental que sería compatible con la posición general de Foucault, a saber, que la desaparición de la diferencia representa una expansión del control administrativo sobre las personas al reprimir su individualidad y su singularidad sexual. Puesto que tanto la "mismidad" como la "diferencia" son compatibles con las prácticas burocráticas y localizadas de poder sobre los cuerpos, no hay escape de la jaula de hierro. Si bien Foucault suele mostrarse como un crítico sobresaliente del racionalismo cartesiano, y aun cuando su genealogía aparece como un arma crítica, es difícil ver cómo es que hay algún espacio real para la acción y la resistencia. Para Foucault, el movimiento en pro de la liberación sexual está basado en la falsa premisa de que el poder es siempre represivo, pero él no ofrece alternativas reales, ya que tanto el poder como la oposición engloban discursos. El género tan sólo es una construcción de discursos sociomédicos, pero así es todo lo demás. El programa de Nietzsche para una ruta de salida a nuestro dilema mediante un principio del instinto afirmador de la vida se halla, por consiguiente, bien ausente de la obra de Foucault. La corporeidad es más que conceptual; es también potencialidad y la realización de esa potencia requiere una crítica social que reconozca que algunas sociedades son más libres que otras.

Las paradojas del cuerpo

Puede decirse que la teoría sociológica está organizada en derredor de un conjunto de contrastes perennes: acción y estructura, individuo y sociedad, naturaleza y cultura, mente y cuerpo. Las soluciones a estos contrastes —voluntarismo y determinismo— son simultáneamente prematuras y desequilibradas, debido a que las contradicciones son teóricamente creativas y productivas. Podemos ejercer la acción, pero lo hacemos en el contexto de limitantes estructurales masivas. Somos individuos, pero nuestra individualidad es socialmente producida. Los seres humanos, en tanto sistemas orgánicos, son parte de la naturaleza, pero su ambiente natural es también el producto de prácticas históricas. La "naturaleza" es asimismo un producto de la cultura. Somos seres conscientes, pero esa conciencia sólo puede ser llevada a efecto a través de la corporeidad. La importancia de la sociología del cuerpo consiste en que éste reposa en el eje de estas tensiones teóricas y, por

ello, constituye un componente necesario de toda sociología genuina. La dificultad de proveer una explicación coherente de lo que queremos decir con "el cuerpo" es un efecto de estos problemas teóricos.

A fin de ubicar estos problemas en un marco teóricamente fructífero, se ha sostenido que todo modo de producción posee una forma del deseo. Las sociedades existen en la medida en que reproducen sus medios de existencia y reproducen sus miembros humanos. Las relaciones de producción en toda sociedad presuponen relaciones de deseo; la producción sexual no se halla nunca sin regular. Los medios sexuales de reproducción son sólo biológicos en el más trivial de los sentidos: la sexualidad se distribuye a través de la sociedad por relaciones sociales de posesión y propiedad, y estas relaciones determinan quiénes deben estar constituidas como personas apropiadamente sexuadas y determinan qué uniones sexuales son legítimas y deseables. Para usar la jerga moderna, la sexualidad se inscribe en las personas, no por el discurso interno de su fisiología, sino por el discurso exterior de la ideología sexual. Toda forma del deseo, por consiguiente, posee sus ideologías interpelativas adecuadas, las que constituyen, a partir de la materia prima de la carne humana, las personas con sexualidad apropiada, la identidad sexual, los géneros y las personalidades. Estos discursos interpelativos no sólo constituyen personas con cuerpos sexualizados, sino que insertan a dichos agentes en los sitios sociales de reproducción (burdeles, familias, grupos de parentesco y tribus). El modo de producción y el modo del deseo se centran en las dimensiones de los cuerpos individuales y las poblaciones, y juntos generan el cuádruple problema del orden —reproducción, restricción, representación y regulación— que he sostenido es universal a las formaciones sociales. Puesto que el control de los cuerpos es en esencia el control de los cuerpos femeninos, la sociología del cuerpo tiene que ser simultáneamente un análisis del patriarcado y de la gerontocracia. Los discursos de la diferencia sexual, la organización del poder por conducto de las relaciones patriarcales y la dominación de las generaciones por la gerontocracia dentro de la familia, representan instituciones esenciales para la distribución de los cuerpos y la conservación de la propiedad. Las sociedades basadas en la propiedad privada son por fuerza sociedades de clases, y el preciso funcionamiento de estas formas de control y regulación varía de una clase a otra. Siguiendo un argumento previo (Abercrombie, Hill y Turner, 1980). bien puede ser el caso que la organización de tales socie-

dades dependa más de la coherencia de la clase dominante que de la incorporación de clases subordinadas. La desviación sexual del campesinado puede haber constituido una preocupación para el clero, pero el sistema socioeconómico no dependía de la moralidad del campesino. Ya que diferentes formas del deseo se corresponden con diferentes modos de producción, he sostenido que algunas enfermedades son simbólicas de la forma de dependencia y dominación que están constituidas por diferentes formas de sociedad. La histeria, la anorexia, el onanismo y la agorafobia son "enfermedades" de subordinación sexual, y el lenguaje de estos padecimientos es fundamentalmente político.

Aunque toda sociedad tiene un gobierno del cuerpo, hay siempre resistencia y protesta. Identificar a un régimen del cuerpo no es asumir su eficacia y, desde el punto de vista del dominio, no es de sorprender que los desórdenes del cuerpo social deban ser conceptualizados en términos de enfermedades del cuerpo individual, en especial del femenino. Michel Foucault está en lo correcto al sugerir que el control del cuerpo es el sitio de todos los controles, pero el problema con el estructuralismo es que representa lo que podría llamarse el "determinismo del discurso". Al negar la subjetividad y la corporeidad, el "determinismo del discurso" no consigue suministrar una adecuada fenomenología del cuerpo y abandona la idea de éste como potencialidad sensorial. He intentado dar ejemplos de estas ideas subrayando la importancia de la acción y la conciencia humanas, incluso en la etiología de la enfermedad. Esta acción es indicada por el lenguaje de propiedad, por el cual señalamos nuestra corporeidad en el mundo: mi cuerpo, mi enfermedad, mi dolor, y no su cuerpo, su enfermedad, su dolor, en sentido impersonal. Esta reproducción de las estructuras por la forma del deseo tiene que operar a través de mi encarnación y la necesidad de la reproducción del sistema es puesta en obra por los placeres de la copulación. Con todo y que varias instituciones sociales —la iglesia medieval y el partido comunista— han intentado separar la reproducción y el placer, el intento está condenado al fracaso. Este hecho paradójico es un necesario punto de resistencia.

Un rasgo peculiar del modo de producción en la sociedad capitalista tardía consiste, no obstante, en que ésta no requiere una forma ascética del deseo; los placeres son de hecho producidos por el proceso de mercantilización y elaborados por el circuito del consumo. El régimen de los cuerpos no está ya más fundado en un principio de restricción ascética, sino en el cálculo hedonista

y la amplificación del deseo. El ascetismo ha sido transformado en prácticas que promueven al cuerpo en aras del sensualismo comercial. La nueva ética antiprotestante define al envejecimiento prematuro, la obesidad y la falta de adecuación como pecados de la carne, pero esto no es un argumento en contra de Weber, para quien, a pesar de que el capitalismo podría acrecentar la riqueza material y producir placer, no podría proveer finalidad. El problema del capitalismo es que el ciclo de los negocios expande de manera constante las expectativas de placer, las cuales no puede nunca satisfacer ya sea continua o universalmente. A diferencia del feudalismo, el capitalismo no está obligado a negar las satisfacciones en interés de la acumulación primitiva; él genera expectativas permanentes de gratificación personal que no pueden ser satisfechas en las crisis periódicas de los circuitos de capital.

Los placeres del cuerpo nunca son plenamente incorporados por el consumismo; ellos pueden convertirse en aspectos de la protesta y la oposición individualistas. En el capitalismo tardío, parece haber una disyunción radical entre producción y deseo, lo que genera insatisfacción y desilusión generalizadas. La crisis económica del capitalismo tardío ha dado, pues, un nuevo giro a la paradoja malthusiana: mientras que los placeres humanos, siendo variables, crecen a una razón geométrica, la capacidad de consumo se expande a una razón aritmética. La brecha entre la expectativa y el consumo representa un nivel de privación relativa que constituye el foco del desequilibrio social. Es por esta razón que el gobierno de la sociedad exige un gobierno del cuerpo. Todo gobierno implica regulación, y la regulación es la imposición de uniformidades de normas. La regulación burocrática de las poblaciones tiene lugar, tal como lo entendieron Weber y Foucault, a través de la individuación de los cuerpos, y en las sociedades contemporáneas la regulación moral de los cuerpos se efectúa bajo los auspicios de la salud. El problema es que la salud, al igual que el placer, es personal y particular, precisamente porque la corporeidad es siempre única. Los cuerpos pueden ser gobernados, pero la corporeidad es la base fenomenológica de la individualidad. La última palabra, entonces, pertenece a Nietzsche:

> No obstante, no existe la salud como tal, y todos los intentos de definir una cosa de ese modo han sido desdichados fracasos. Aun la determinación de lo que es saludable para el *cuerpo* depende de la meta, el horizonte, las energías, los impulsos, los errores, y sobre todo, de los ideales y los fantasmas del alma de cada individuo. En consecuencia, hay innumerables saludes del cuerpo; y mientras más

permitamos que lo único y lo incomparable levanten de nuevo la cabeza, y mientras más abjuremos del dogma de la "igualdad de los hombres", más debe el concepto de una salud *normal,* junto con una dieta normal, y el curso normal de una enfermedad, ser abandonado por los médicos. (Nietzsche, 1974, sección 120.)

BIBLIOGRAFÍA

Abercrombie, N., Hill, S. y Turner, B. S. (1980), *The Dominant Ideology Thesis,* Londres.

Ackernecht, E. H. (1948), "Anti-contagionism between 1821 and 1867", *Bulletin of the History of Medicine,* 22, pp. 562-593.

Adorno, T. y Horkheimer, M. (1973), *Dialectic of Enlightenment,* Londres.

Agich, G. J. (1983), "Disease and value: a rejection of the value-neutrality thesis", *Theoretical Medicine,* 4, pp. 27-41.

Aitken-Swan, J. (1977), *Fertility Control and the Medical Profession,* Londres.

Alexander, J. (1982), "Theoretical Logic in Sociology", *Positivism, Presuppositions and Current Controversies,* Londres.

Allegro, J. M. (1964), *The Dead Sea Scrolls: A Reappraisal,* Harmondsworth.

Allegro, J. M. (1968), *Discoveries in the Judean Desert,* Oxford.

Allegro, J. M. (1979), *The Dead Sea Scrolls and the Christian Myth,* Newton Abbot.

Althusser, L. (1969), *For Marx,* Londres.

Althusser, L. y Balibar, E. (1970), *Reading Capital,* Londres.

Anderson, O. W. (1952), "The sociologist and medicine", *Social Forces,* 31, pp. 38-42.

Anderson, P. (1974), *Lineages of the Absolutist State,* Londres.

Andorka, R. (1978), *Determinants of Fertility in Advanced Societies,* Londres.

Arendt, H. (1959), *The Human Condition,* Nueva York.

Ariès, P. (1962), *Centuries of Childhood,* Londres.

Ariès, P. (1974), *Western Attitudes to Death, from the Middle Ages to the Present,* Baltimore y Londres.

Armstrong, D. (1983), *Political Anatomy of the Body: Medical Knowledge in Britain in the Twentieth Century,* Cambridge.

Arney, W. R. y Bergen, B. J. (1983), "The anomaly, the chronic patient and the play of medical power", *Sociology of Health and Illness,* 5, pp. 1-24.

Avineri, S. (1970), *The Social and Political Thought of Karl Marx,* Cambridge.

Badgley, F. y Bloom, S. (1973), "Behavioral sciences and medical education: the case of sociology", *Social Science and Medicine,* 14 pp. 348-362.

Bakan, D. (1974), "Paternity in the Judeo-Christian tradition", en A. Eister (ed.) *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion,* Nueva York, pp. 203-216.

Bakhtin, M. (1968), *Rabelais and his World,* Cambridge, Mass.

Banton, M. (1967), *Race Relations,* Londres y Nueva York.

Barret, M. y McIntosh, M. (1982), *The Anti-Social Family,* Londres.

Barthes, R. (1973), *Mythologies,* Londres.

Barthes, R. (1977), *Sade/Fourier/Loyola,* Londres,

Barthes, R. (1982), *A Lover's Discourse: Fragments,* Nueva York.

Baudrillard, J. (1975), *The Mirror of Production,* St. Louis.

Beauvoir, de S. (1962), *Must We Burn Sade?,* Londres.

Beauvoir, de S. (1972), *The Second Sex,* Harmondsworth.

Beecher, J. y Bienvenu, R. (1972), *The Utopian Vision of Charles Fourier, Selected Texts on Work, Love and Passionate Attraction,* Londres.

Bell, D. (1980), *The Winding Passage; Essays and Sociological Fourneys 1960-1980,* Cambridge, Mass.

Benoist, J. M. (1978), *The Structuralist Revolution,* Londres.

Bennett, T. (1979), *Formalism and Marxism,* Londres.

Berger, P. L. (1974), "On the obsolescence of the concept of honour", en P. L. Berger, B. Berger y H. Kellner, *The Homeless Mind,* Harmondsworth, pp. 78-89.

Berger, P. L. y Kellner, H. (1965), "Arnold Gehlen and the theory of institutions", *Social Research,* 32, pp. 110-115.

Berger, P. L. y Luckmann, T. (1963), "Sociology of religion and sociology of knowledge", *Sociology and Social Research,* 47, pp. 417-427.

Berger, P. L. y Luckmann, T. (1967), *The Social Construction of Reality; Everything that Passes for Knowledge in Society,* Londres.

Bernardo, A. S. (1975), "Petrarch's Laura: the convolutions of a humanistic mind", en R. T. Morewedge (comp.) *The Role of Woman in the Middle Ages,* Albany, pp. 65-89.

Black, H. (1902), *Culture and Restraint,* Londres.

Black, M. (comp.) (1961), *The Social Theories of Talcott Parsons,* Englewood Cliffs, Nueva Jersey.

Bloor, M. (1976), "Bishop Berkeley and the adenotonsillectomy enigma: an exploration of variation in the social construction of medical disposals", *Sociology,* 10, pp. 43-61.

Boardman, P. (1978), *The Worlds of Patrick Geddes,* Londres.

Bonser, W. (1963), *The Medical Background of Anglo-Saxon England,* Londres.
Boorse, C. (1975), "On the distinction between disease and illness", *Philosophy and Public Affairs,* 5, pp. 49-68.
Boorse, C. (1976), "What a theory of mental health should be", *Journal for the Theory of Social Behaviour,* 6, pp. 61-84.
Borges, J. L. (1973), *A Universal History of Infamy,* Harmondsworth.
Brain, R. (1979), *The Decorated Body,* Londres.
Braudel, F. (1974), *Capitalism and Material Life 1400-1800,* Londres.
Breger, L. (1981), *Freud's Unfinished Journey,* Boston y Henley.
Brody, S. N. (1974), *The Disease of the Soul,* Ithaca, Nueva York y Londres.
Broekhoff, J. (1972), "Physical education and the reification of the human body", *Gymnasion,* IX, pp. 4-11.
Brown, N. O. (1966), *Love's Body,* Nueva York.
Bruch, H. (1978), *The Golden Cage; The Enigma of Anorexia Nervosa,* Cambridge.
Bullough, V. L. (1966), *The Development of Medicine as a Profession,* Nueva York.
Burckhardt, J. (1960), *The Civilization of the Renaissance in Italy,* Londres.
Burke, P. (1978), *Popular Culture in Early Modern Europe,* Londres.
Burns, C. R. (1976), "The non-naturals: a paradox in the western conception of health", *Journal of Medicine and Philosophy,* 1, pp. 202-211.
Burton, R. (1927), *The Anatomy of Melancholy,* Londres.
Canning, J. P. (1980), "The corporation in the political thought of the Italian jurists of the thirteenth and fourteenth centuries", *History of Political Thought,* 1, pp. 9-32.
Carr-Saunders, A. M. y Wilson, P. A. (1933), *The Professions,* Londres.
Carter, A. (1979), *The Sadcian Woman; An Exercise in Cultural History,* Londres.
Charcot, J. M. (1889), *Disorders of the Nervous System,* Londres.
Charmaz, K. (1983), "Loss of self: a fundamental form of suffering in the chronically ill", *Sociology of Health and Illness,* 5, pp. 168-195.
Chernin, K. (1981), *The Obsession: Reflections on the Tyranny of Slenderness,* Nueva York.

Cherno, M. (1962-1963), "Feuerbach's 'Man is what he east': a rectification", *Journal for the History of Ideas,* 23-34, pp. 397-406.
Cheyne, G. (1724), *Essay on Health and Long Life,* Londres.
Cheyne, G. (1733), *The English Malady,* Londres.
Cheyne, G. (1740), *An Essay on Regimen,* Londres.
Cheyne, G. (1742), *The Natural Method of Curing the Diseases of the Body,* Londres.
Chua, B. H. (1981), "Genealogy as sociology? Michel Foucault", *Catalyst,* núm. 14, pp. 1-22.
Clarke, J. N. (1983), "Sexism, feminism and medicalism: a decade review of literature on gender and illness", *Sociology of Health and Illness,* 5, pp. 62-82.
Clay, R. M. (1909), *The Mediaeval Hospitals of England,* Londres.
Cockerham, W. C. (1982), *Medical Sociology,* Englewood Cliffs, Nueva Jersey.
Cooley, C. H. (1964), *Human Nature and the Social Order,* Nueva York.
Cornaro, L. (1976), *Discourses on a Sober and Temperate Life,* Londres.
Coulter, H. L. (1977), *Divided Legacy: A History of the Schism in Medical Thought,* Washington, 3 vols.
Coward, R. y Ellis, J. (1977), *Language and Materialism: Developments in Semiology and the Theory of the Subject,* Londres.
Crapanzano, V. (1973), *The Hamadsha: A Study in Moroccan Ethno-psychiatry,* Berkeley, Calif.
Crisp, A. H., Palmer, R. L. y Kalucy, R. S. (1976), "How common is anorexia nervosa? A prevalence study", *British Journal of Psychiatry,* 128, pp. 549-554.
Crisp, A. H. y Toms, D. A. (1972), "Primary anorexia or weight phobia in the male: report on 13 cases", *British Medical Journal,* 1, pp. 334-338.
Dahrendorf, R. (1968), *Essays in the Theory of Society,* Londres.
Danto, A. C. (1975), *Sartre,* Londres.
Davies, M. (1982), "Corsets and conception: fashion and demographic trends in the nineteenth century", *Comparative Studies in Society and History,* 24, pp. 611-641.
Davis, N. (1971), "The reasons of misrule: youth groups in sixteenth-century France", *Past and Present,* 50, pp. 41-75.
Debus, A. G. (comp.) (1972), *Science, Medicine and Society in the Renaissance,* Nueva York.

Deleuze, G. y Guattari, F., (1977), *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia,* Nueva York.
Derrida, J. (1978), *Writing and Difference,* Londres.
Donovan, A. L. (1975), *Philosophical Chemistry in the Scottish Enlightenment,* Edinburgo.
Donzelot, J. (1979), *The Policing of Families,* Nueva York.
Dossey, L. (1982), *Space, Time and Medicine,* Londres.
Douglas, M. (1970), *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo,* Harmondsworth.
Druss, R. y Silverman, J. (1979), "The body image and perfectionism of ballerinas", *General Hospital Psychoanalyst,* 1, pp. 115-121.
Duby, G. (1978), *Medieval Marriages: Two Models from Twelfth-century France,* Baltimore y Londres.
Dupont-Sommer, A. (1961), *The Essene Writings from Qumran,* Oxford.
Durkheim, E. (1961), *The Elementary Forms of the Religious Life,* Nueva York.
Dudkheim, E. (1964), *The Division of Labour in Society,* Glencoe, Ill.
Durkheim, E. (1970), *Suicide: A Study in Sociology,* Londres.
Durkheim, E. y Mauss, M. (1963), *Primitive Classification,* Londres.
Edelstein, L. (1937), "Greek medicine in its relation to religion and magic", *Bulletin of the History of Medicine,* 5, pp. 201-246.
Ehrenreich, B. y English, D. (1978), *For Her Own Good: 150 Years of the Expert's Advice to Women,* Nueva York.
Eisenstadt, S. N. (comp.) (1968), *The Protestant Ethic and Modernization,* Nueva York.
Eliade, M. (1958), *Rites and Symbols of Initiation,* Nueva York.
Elias, N. (1978), *The Civilizing Process,* Oxford.
Engelhardt, H. T. (1974), "The disease of masturbation: values and the concept of disease", *Bulletin of the History of Medicine,* 48, pp. 234-248.
Engels, F. (1934), *Dialectics of Nature,* Moscú.
Engels, F. (1952), *The Condition of the Working Class in England in 1844,* Londres.
Engels, F. (1959), *Anti-Dühring,* Moscú.
Engels, F. (n.d.), *The Origin of the Family, Private Property and the State,* Moscú.
Epstein, I. (1959), *Judaism,* Harmondsworth.

Ewen, S. and Ewen, E. (1982), *Channels of Desire,* Nueva York.
Featherstone, M. (1982), "The body in consumer culture", *Theory, Culture & Society,* 1, pp. 18-33.
Feighner, J. P. (1972), "diagnostic criteria for use in psychiatric research", *Archives of General Psychiatry,* 26, pp. 57-63.
Feinstein, A. R. (1967), *Clinical Judgment,* Baltimore.
Figes, S. (1978), *Patriarchal Attitudes,* Londres.
Finucane, R. C. (1982), *Appearances of the Dead: A Cultural History of Ghosts,* Londres.
Fischer, D. H. (1977), *Growing Old in America,* Nueva York.
Flandrin, J. L. (1975), "Contraception, marriage and sexual relations in the Christian West", en R. Forster y O. Ranum (comps.) *Biology of Man in History,* Baltimore y Londres, pp. 23-47.
Foucault, M. (1967), *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason,* Londres.
Foucault, M. (1970), *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences,* Londres.
Foucault, M. (1972), *The Archaeology of Knowledge,* Londres.
Foucault, M. (1973), *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception,* Londres.
Foucault, M. (1977), *Language, Counter-Memory, Practice,* Oxford.
Foucault, M. (1979), *Discipline and Punish: The Birth of the Prison,* Harmondsworth.
Foucault, M. (1980*a*), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977,* Brighton.
Foucault, M. (1980*b*), *Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-century French Hermaphrodite,* Brighton.
Foucault, M. (1981), *The History of Sexuality,* vol. 1, *An Introduction,* Londres.
Fox-Davies, A. C. (1909), *A Complete Guide to Heraldry,* Londres.
Freedman, R. (1975), *The Sociology of Human Fertility,* Nueva York.
Freud, S. (1960), *Totem and Taboo,* Londres.
Freud, S. (1979), *Civilization and its Discontents,* Londres.
Freud, S. y Breuer, J. (1974), *Studies in Hysteria,* Harmondsworth.
Freund, P. E. S. (1982), *The Civilized Body: Social Domination, Control and Health,* Filadelfia.
Fromm, E. (1941), *Escape from Freedom,* Nueva York.

Frye, R. M. (1954), "Swift's Yahoo and the Christian symbols for sin", *Journal of the History of Ideas,* 5, pp. 201-217.
Gane, M. (1983), "Durkheim: the sacred language", *Economy and Society,* 12, pp.1-47.
Gardiner, J. (1975), "Women's domestic labour", *New Left Review,* núm. 89, pp. 47-58.
Garfinkel, H. (1956), "Conditions of successful degradation ceremonies", *American Journal of Sociology,* 61, pp. 420-424.
Gamarnikow, E. (1978), "Sexual division of labour: the case of nursing", en A. Kuhn y A. M. Wolpe (comps.), *Feminism and Materialism; Women and Modes of Production,* Londres, pp. 96-123.
Geoghegan, V. (1981), *Reason and Eros: The Social Theory of Herbert Marcus,* Londres.
Gibbs, J. y Erickson, M. (1975), "Major developments in the sociological study of deviance", *Annual Review of Sociology,* I, pp. 21-42.
Glass, D. V. y Eversley, D. E. C. (1965), *Population in History,* Chicago.
Glassner, B. y Freedman, J. (1979), *Clinical Sociology,* Nueva York y Londres.
Goffman, E. (1968), *Stigma, Notes on the Management of Spoiled Identity,* Harmondsworth.
Goffman, E. (1969), *The Presentation of Self in Everyday Life,* Londres.
Goffman, E. (1970), *Strategic Interaction,* Oxford.
Gofman, E. (1972), *Interaction Ritual,* Londres.
Goldmann, L. (1973), *The Philosophy of the Enlightenment,* Londres.
Gouldner, A. W. (1967), *Enter Plato: Classical Greece and the Origins of Social Theory,* Londres.
Gouldner, A. W. (1971), *The Coming Crisis of Westerns Sociology,* Londres.
Gove, W. R. (comp.) (1975), *The Labelling of Deviance: Evaluating a Perspective,* Nueva York.
Gramsci, A. (1971), *Selections from Prison Notebooks,* Londres.
Grierson, H. J. C. (1956), *Milton and Wordsworth,* Londres.
Groddeck, G. (1950), *The Book of the It,* Londres.
Groddeck, G. (1977), *The Meaning of Illness,* Londres.
Grylls, D. (1978), *Guardians and Angels: Parents and Children in Nineteenth-century Literature,* Londres.
Guerra, F. (1969), "The role of religion in Spanish American

medicine", en F. N. L. Poynter (comp.), *Medicine and Culture,* Londres, pp. 179-188.
Gull, W. W. (1874), "Anorexia nervosa (apepsia hysterica, anorexia hysteria)", *Transactions of the Clinical Society of London,* 7, p. 22.
Hamilton, P. (1983), *Talcott Parsons,* Londres.
Hanfi, Z. (1972), *The Fiery Brook: Selected Writings of Ludwig Feuerbach,* Garden City, Nueva York.
Hanna, T. (1970), *Bodies in Revolt: A Primer in Somatic Thinking,* Nueva York.
Harper, P. (1982), *Changing Laws for Changing Families,* Melbourne.
Harré, R. (1964), *Matter and Method,* Londres.
Heller, A. (1976), *The Theory of Need in Marx,* Londres.
Heller, A. (1978), *Renaissance Man,* Londres.
Heller, A. (1979), *A Theory of Feelings,* Assen.
Heller, A. (1982), "The emotional division of labour between the sexes: perspectives on feminism and socialism", *Thesis Eleven,* núm. 5/6, pp. 59-71.
Henderson, L. J. (1935), "Physician and patient as a social system", *New England Journal of Medicine,* 212, pp. 819-823.
Henderson, L. J. (1936), "The practice of medicing as applied sociology", *Transactions of the Association of American Physicians,* 51, pp. 8-15.
Hepworth, M. y Turner, B. S. (1982), *Confession: Studies in Deviance and Religion,* Londres.
Hewson, M. A. (1975), *Giles of Rome and the Medieval Theory of Conception,* Londres.
Hill, C. (1964), *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England,* Londres.
Hindess, B. and Hirst, P. Q. (1975), *Pre-Capitalist Modes of Production,* Londres.
Hippocrates (1986), *The Genuine Works of Hippocrates,* Nueva York, 2 vols.
Howell, M. y Ford, P. (1980), *The True History of the Elephant Man,* Harmondsworth.
Hubert, H. y Mauss, M. (1964), *Sacrifice: Its Nature and Function,* Londres.
Huby, P. (1969), *Greek Ethics,* Londres.
Hudson, L. (1982), *Bodies of Knowledge: The Psychological Significance of the Nude in Art,* Londres.
Hunt, A. (1978), *The Sociological Movement in Law,* Londres.

Husserl, E. (1978), *The Origin of Geometry: An Introduction,* Nueva York.

Hymer, S. (1972), "The multinational corporation and the law of uneven development", en J. Bhagwati (comp.) *Economics and World Order from the 1970s to 1990s,* Londres, pp. 113-140.

Inglis, B. (1981), *The Diseases of Civilization,* Londres.

Jaeger, W. (1944), *Paideia: The Ideals of Greek Culture,* Nueva York.

Jacoby, R. (1980), "Narcissism and the crisis of Capitalism", *Telos,* 44, pp. 58-65.

James, W. (1929), *The Varieties of Religious Experience,* Londres.

Janik, A. y Toulmin, S. (1973), *Wittgenstein's Vienna,* Londres.

Jay, M. (1973), *The Dialectical Imaginations: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research* 1923-1950, Londres.

Jeffrey, J. B. (1954), *Retail Trading in Britain 1850-1950,* Londres.

Johnson, T. (1977), "The professions in the class structure", en R. Scase (comp.) *Industrial Society: Class, Cleavage and Control,* Londres, pp. 93-110.

Kalucy, R. S., Crisp, A. H. y Harding, B. (1977), "A study of 56 families with anorexia nervosa", *British Journal of Medical Psychology,* 50, pp. 381-395.

Kamenka, E. (1970), *The Philosophy of Feuerbach,* Londres.

Kantorowicz, E. H. (1957), *The King's Two Bodies,* Princeton, Nueva Jersey.

Kavolis, V. (1980), "Logics of selfhood and modes of order: civilizational structures for individual identities', en R. Robertson y B. Holzner (comps.) *Identity and Authority: Exploration in the Theory of Society,* Oxford, pp. 40-60.

Kealey, E. J. (1981), "Critical theory, commodies and the consumer society", *Theory, Culture & Society,* I, pp. 66-83.

Kern, S. (1975), *Anatomy and Destiny: A Cultural History of the Human Body,* Nueva York.

King, L. S. (1954), "What is disease?", *Philosophy of Science,* 21, pp. 193-203.

Kolakowski, L. (1978), *Main Currents of Marxism,* Oxford, 3 vols.

Kolko, G. (1961), "Max Weber on America: Theory and Evidence", *History and Theory,* I, pp. 243-260.

Kudlien, F. (1976), "Medicine as a 'Liberal Art' and the question

of the physican's income", *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences,* 31, pp. 448-459.
Kuhn, A. y Wolpe, A. M. (comps.) (1978), *Feminism and Materialism: Women and Modes of Production,* Londres.
Kunzle, D. (1982), *Fashion and Fetishism,* Londres.
Kurzweil, E. (1980), *The Age of Structuralism: Levi-Strauss to Foucault,* Nueva York.
Lacan, J. (1977), *Écrits: A Selection,* Londres.
Ladurie, E. Le Roy (1974), *The Peasants of Languedoc,* Urbana, Ill.
Lasch, C. (1980), "Recovering reality", *Salmagundi,* núm. 42, pp. 44-47.
Lasch, C. (1979), *The Culture of Narcissism,* Nueva York.
Laslett, P. (1968), *The World We have Lost,* Londres.
Laslett, P. (comp.) (1972). *Household and Family in Past Time,* Cambridge.
Lawrence, M. (1979), "Anorexia nervosa-the control paradox", *Women's Studies International Quarterly,* 2, pp. 93-101.
Leach, W. (1981), *True Love and Perfect Union: The Feminist Reform of Sex and Society,* Londres y Henley.
Lefebvre, H. (1971), *Everyday Life in the Modern World,* Londres.
Leiss, W. (1972), *The Domination of Nature,* Nueva York.
Lemert, G. C. y Guillan, G. (1982), *Michel Foucault: Social Theory as Transgressión,* Nueva York.
Lévi-Strauss, C. (1969), *Totemism,* Harmondsworth.
Lévi-Strauss, C. (1970), *The Raw and the Cooked,* Londres y Nueva York.
Lévi Strauss, C. (1976), *Tristes Tropiques,* Harmondsworth.
Lewis, C. S. (1936), *The Allegory of Love,* Londres.
Liu, A. (1979), *Solitaire,* Nueva York.
Lloyd, G. E. R. (1978), *Hippocratic Writings,* Harmondsworth.
Lofland, L. H. (1973, *The World of Strangers: Order and Action in Urban Public Space,* Nueva York.
Lukács, G. (1971), *History and Class Consciouness,* Londres.
Lukács, G. (1974), *The Destruction of Reason,* Londres.
Lukács, G. (1980), *The Ontology of Social Being,* Londres, 3 vols.
McDonough, R. y Harrison, R. (1978), "Patriarchy and relations of production", en A. Kuhn y A. M. Wolpe (comps.) *Feminism and Materialism: Women and Modes of Production,* Londres, pp. 11-41.
MacIntyre, A. (1970), *Marcuse,* Londres.

MacIntyre, S. (1977), *Single and Pregnant,* Londres.
McKinlay, J. B. (1973), "Social networks, lay consultation and help-seeking behaviour", *Social Forces,* 51, pp. 255-292.
MacKinney, L. (1952), "Medican ethics and etiquette in the early Middle Ages: the persistence of Hippocratic ideals", *Bulletin of the History of Medicine,* 26, pp. 1-31.
McLachlan, H. y Swales, J. K. (1980), "Witchcraft and anti-feminism", *The Scottish Journal of Sociology,* 4, pp. 141-166.
MacLean, I. (1980), *The Renaissance Notion of Women,* Cambridge.
MacLeod, S. (1981), *The Art of Starvation,* Londres.
MacPherson, C. B. (1962), *The Political Theory of Possessive Individualism,* Oxford.
Malthus, T. R. (1914), *An Essay on Population,* Londres, 2 vols.
Mandel, E. (1962), *Marxist Economic Theory,* Londres.
Mann, M. (1970), "The social cohesión of liberal democracy", *American Sociological Review,* 35, pp. 423-439.
Mannoni, M. (1973), *The Child, his "Illness" and the Others,* Harmondsworth.
Marcel, G. (1951), *Le Mystère de l'Être,* París.
Marcuse, H. (1964), *One-Dimensional Man,* Londres.
Marcuse, H. (1968), *Negations,* Londres.
Marcuse, H. (1969), *Eros and Civilization,* Londres.
Margalith, D. (1957), "The ideal doctor as depicted in ancient Hebrew writings", *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences,* 12, pp. 37-41.
Margolis, J. (1976), "The concept of disease", *Journal of Medicine and Philosophy,* 1, pp. 238-254.
Markus, G. (1978), *Marxism and Anthropology,* Assen.
Marshall, G. (1982), *In Search of the Spirit of Capitalism: An Essay on Max Weber's Protestant Ethic Thesis,* Londres.
Marx, K. (1926), *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte,* Londres.
Marx, K. (1967), *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society,* Nueva York.
Marx, K. (1970), *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844,* Londres.
Marx, K. (1974), *Capital,* Londres, 3 vols.
Marx, K. (1976), "Theses on Feuerbach", en F. Engels, *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy,* Pekín, pp. 61-65.
Marx, K. y Engels, F. (1974), *The German Ideology,* Londres.

Mauss, M. (1979), *Sociology and Psychology: Essays,* Londres.
Mead, G. H. (1962), *Mind, Self and Society,* Chicago y Londres, 2 vols.
Mead, M. (1949), *Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World,* Nueva York.
Mechanic, D. y Volkart, E. H. (1961), "Stress, illness behavior and the sick role", *American Sociological Review,* 26, pp. 51-58.
Mercer, J. (comp.) (1975), *The Other Half: Women in Australian Society,* Harmondsworth.
Merleau-Ponty, M. (1962), *Phenomenology of Perception,* Londres.
Mészáros, I. (1970), *Marx's Theory of Alienation,* Londres.
Miller, M. B. (1981), *The Bon Marché: Bourgeois Culture and the Department store 1869-1920,* Princeton, Nueva Jersey.
Millett, K. (1977), *Sexual Politics,* Londres.
Milton, J. (1959), *The Complete Prose Works,* Londres.
Mogul, S. L. (1980), "Asceticism in adolescence and anorexia nervosa", *The Psychoanalytic Study of the Child,* 35, pp. 155-175.
Molesworth, W. (1839), *The English Works of Thomas Hobbes,* Londres.
Morgan, D. (1975), "Explaining mental illness", *Archives Européennes de Sociologie,* 16, pp. 262-280.
Nicholson, J. (1978), "Feminae gloriosae: women in the age of Bede", en D. Baker (comp.), *Medieval Women,* Oxford, pp. 15-29.
Nietzsche, F. (1968), *The Will to Power,* Nueva York y Londres.
Nietzsche, F. (1973), *Beyond Good and Evil,* Harmondsworth.
Nietzsche, F. (1974), *The Gay Science,* Nueva York.
Norton, C. E. (1894), *The Letters of James Russel Lowel,* Nueva York.
Okin, S. M. (1980), *Women in Western Political Thought,* Londres.
Orbach, S. (1978), *Fat is a Feminist Issue,* Nueva York.
Ortner, S. B. (1974), "Is female to male as nature is to culture?", en M. A. Rosaldo y L. Lamphere (comps.) *Women, Culture and Society,* Stanford, Calif. pp. 67-87.
Ossowska, M. (1971), *Social Determinants of Moral Ideas,* Londres.
Palmer, R. L. (1979), "The dietary chaos syndrome—a useful new term", *British Journal of Medical Psychology,* 52, pp. 187-190.
Palmer, R. L. (1980), *Anorexia Nervosa,* Harmondsworth.

Parkin, F. (1979), *Marxism and Class Theory: A Bourgeois Critique,* Londres.
Parsons, T. (1937), *The Structure of Social Action,* Nueva York.
Parsons, T. (1951), *The Social System,* Londres.
Parsons, T. (1975), "The sick role and the role of the physician reconsidered", *Milbank Memorial Fund Quarterly,* 53, pp. 257-278.
Parsons, T. (1977), *Social Systems and the Evolution of Action Theory,* Nueva York.
Pasdermajian, H. (1954), *The Department Store: Its Origins, Evolution and Economics,* Londres.
Peel, J. D. Y. (1971), *Herbert Spencer: The Evolution of a Sociologist,* Londres.
Peters, R. (1956), *Hobbes,* Harmondsworth.
Petersen, W. (1979), *Malthus,* Londres.
Pflanz, M. (1975), "Relations between social scientists, physicians and medical organizations in health research", *Social Science and Medicine,* 9, pp. 7-13.
Polhemus, T. (comp.) (1978), *Social Aspects of the Human Body,* Harmondsworth.
Pope, L. (1942), *Millhands and Preachers,* Nueva Haven, Conn.
Pospisil, L. (1971), *Anthropology of Law: A Comparative Theory,* Nueva York.
Potts, T. C. (1980), *Conscience in Medieval Philosophy,* Cambridge.
Poulantzas, N. (1973), *Political Power and Social Classes,* Londres.
Prestwich, M. (1980), *The Three Edwards, War and State in England 1272-1377,* Londres.
Pullar, P. (1970), *Consuming Passions: Being an Historic Inquiry into Certain English Appetites,* Boston, Mass.
Quaife, G. R. (1979), *Wanton Wenches and Wayward Wives,* Londres.
Reich, W. (1975), *Reich Speaks of Freud,* Harmondsworth.
Rescher, N. (1979), *Cognitive Systematization: A systems-theoretic Approach to a Coherentist Theory of Knowledge,* Oxford.
Reisman, D. (1950), *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character,* Nueva Haven, Conn.
Robertson, D. W. (1980), *Essays in Medieval Culture,* Princeton, Nueva Jersey.
Rocher, G. (1974), *Talcott Parsons and American Sociology,* Londres.

Strauss, R. (1957), "The nature and status of medical sociology", *American Sociological Review,* 22, pp. 200-204.
Strawson, P. F. (1959), *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics,* Londres.
Sturrock, J. (comp.) (1979), *Structuralism and Since: From Lévi-Strauss to Derrida,* Oxford.
Sudnow, D. (1967), *Passing On: The Social Organization of Dying,* Englewood Cliffs, Nueva Jersey.
Swaan, A. de (1981), "The politics of agoraphobia", *Theory & Society,* 10, pp. 359-385.
Szasz, T. S. (1974), *Law, Liberty and Psychiatry,* Londres.
Talbott, J. H. (1964), *Gout,* Nueva York.
Tawney, R. H. (1938), *Religion and the Rise of Capitalism,* Harmondsworth.
Taylor, B. (comp.) (1981), *Perspectives on Paedophilia,* Londres.
Taylor, F. K. (1979), *The Concepts of Illness, Disease and the Morbus,* Cambridge.
Taylor, G. R. (1953), *Sex in History,* Londres.
Taylor, I., Walton, P. y Young, J. (1973), *The New Criminology: For a Social Theory of Deviance,* Londres.
Temkin, O. (1952), "The elusiveness of Paracelsus", *Bulletin of the History of Medicine,* 6, pp. 201-217
Temkin, O. (1971), *The Falling Sickness,* Baltimore.
Temkin, O. (1973), *Galenism: Rise and Decline of a Medical Philosophy,* Ithaca, Nueva York.
Temkin, O. (1977), *The Double Face of Janus and Other Essays in the History of Medicine,* Baltimore y Londres.
Therborn, G. (1980), *The Ideology of Power and the Power of Ideology,* Londres.
Thomas, K. (1970), "Anthropology and the study of English witchcraft", en M. Douglas (comp.) *Witchcraft Confessions and Accusations,* Londres, pp. 47-79.
Thomas, K. (1971), *Religion and the Decline of Magic,* Londres.
Thompson, E. P. (1963), *The Making of the English Working Class,* Londres.
Timpanaro, S. (1970), *Sul Materialismo,* Pisa.
Trevor-Roper, H. R. (1967), *Religion, the Reformation and Social Change,* Londres.
Turner, B. S. (1974), *Weber and Islam: A Critical Study,* Londres y Boston.
Turner, B. S. (1980), "The body and religion: towards an alliance

of medical sociology and sociology of religion", *Annual Review of the Social Sciences of Religion,* 4, pp. 247-286.
Turner, B. S. (1981), *For Weber: Essays on the Sociology of Fate,* Londres.
Turner, B. S. (1982*a*), "The government of the body: medical regimens and the rationalization of diet", *British Journal of Sociology,* 33, pp. 254-269.
Turner, B. S. (1982*b*), "The discourse of diet", *Theory, Culture & Society,* 1, pp. 23-32.
Turner, B. S. (1983), *Religion and Social Theory: A Materialist Perspective,* Londres.
Turner, B. S. (1984), *Capitalism and Class in the Middle East: Theories of Social Change and Economic Development,* Londres.
Underwood, E. A. (1977), *Boerhaave's Men at Leyden and After,* Edinburgo.
Vacha, J. (1978), "Biology and the problem of normality", *Scientia,* 13, pp. 823-846.
Vaux, R. de (1961), *Ancient Israel: Its Life and Institutions,* Londres.
Veatch, R. (1973), "The medical model, its nature and problems", *The Hastings Center Studies,* 1, pp. 59-76.
Veatch, R. (1976), *Death, Dying and the Biological Revolution: Our Last Quest for Responsibility,* Londres.
Veith, I. (1965), *Hysteria: The History of a Disease,* Chicago.
Vermes, G. (1976), *Jesus the Jew,* Londres.
Vološinov, V. (1973), *Marxism and the Philosophy of Language,* Nueva York.
Wall, F. E. (1946), *The Principles and Practice of Beauty Culture,* Nueva York.
Walsh, M. R. (1977), *Doctors Wanted: No Women Need Apply: Sexual Barriers in the Medical Profession,* Nueva Haven, Conn.
Warnock, M. (1965), *The Philosophy of Sartre,* Londres.
Wartovsky, M. W. (1977), *Feuerbach,* Cambridge.
Watkins, J. W. N. (1959), "Historical explanation in the social sciences", en P. Gardiner (comp.), *Theories of History,* Glencoe, Ill., pp. 503-514.
Weber, M. (1961), "Science as a vocation", en H. H. Gerth y C. Wright Mills (comps.), *From Max Weber: Essays in Sociology,* Londres, pp. 129-156.
Weber, M. (1965), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* Londres.
Weber, M. (1966), *The Sociology of Religion,* Londres.

Weber, M. (1978), *Economy and Society,* Berkeley y Los Ángeles, 2 vols.

Weitman, S. (1970), "Intimacies: notes towards a theory of social inclusion and exclusion", *Archives Européennes de Sociologie,* II, pp. 348-367.

Wesley, J. (1752), *Primitive Physick, or an Easy and Natural Method of Curing Most Diseases,* Londres.

Whyte, W. F. (1956), *The Organization Man,* Nueva York.

Williams, R. J. (1963), *Biochemical Individuality,* Nueva York.

Wilson, B. (1966), *Religion in Secular Society: A Sociological Comment,* Londres.

Wilson, B. (1982), *Religion in Sociological Perspective,* Oxford.

Wirth, L. (1931), "Clinical sociology", *American Journal of Sociology,* 37, pp. 49-66.

Wisdom, J. (1953), *The Unconscious Origin of Berkeley's Philosophy,* Londres.

Wolin, S. S. (1961), *Politics and Vision,* Londres.

Wollheim, R. (1971), *Freud,* Londres.

Wrong, D. (1961), "The over-socialized conception of man in modern sociology", *American Sociological Review,* 26, pp. 184-193.

Yuval-Davies, N. (1980), "The bearers of the collective: women and religious legislation is Israel", *Feminist Review,* 4, pp. 15-27.

Zaner, R. M. (1964), *The Problem of Embodiment: Some Contributions to a Phenomenology fo the Body,* The Hague.

Zaretsky, E. (1976), *Capitalism, the Family and Personal Life,* Londres.

Zola, I. K. (1972), "Medicine as an institution of social control", *Sociological Review,* 20, pp. 487-504.

ÍNDICE

Prefacio a la edición española 9
Agradecimientos 23
Introducción. Paradojas del cuerpo 25

I. *La forma del deseo* 35
Necesidades y deseos 35
Sabiduría y amistad 36
La forma del deseo 38
Ascetismo 41
Deseo y razón 44
Homo duplex 46
Juego y placer 48
Cuerpos capitalistas 51

II. *La sociología y el cuerpo* 57
Cuerpos ausentes 57
El yo 58
Michel Foucault 61
Espíritu y carne 63
Sociología del cuerpo 66
Ubicaciones para una teoría 69
La teoría crítica 72
Estructuralismo 75
Foucault y los orígenes de la sociología 78
Fenomenología 80
La persona 83
Epílogo 87

III. *El cuerpo y la religión* 90
Capitalismo, deseo, racionalidad 90
Enfermedad, salvación y medicina 96
La ética médica y los honorarios médicos 100
La medicina como una práctica regular 104
El capitalismo y el cuerpo 108
Conclusión 114

IV. *El orden corporal* 117
El materialismo hobbesiano 117
El problema neohobbesiano del orden 123
La reproducción 126
La restricción 131
La regulación 137
La representación 143

V. *Patriarcado: el cuerpo de Eva* 150
El argumento de naturaleza/cultura 150
El argumento de la propiedad 153
Religiones patriarcales 154
El sistema feudal 162
El individualismo 166
La hechicería 168
Un alegato en pro del divorcio 171

VI. *Del patriarcado al patrismo* 174
La tesis de la ideología dominante 174
El patriarcalismo 175
Weber sobre el patriarcado 180
Engels sobre el patriarcado 184
La teoría feminista 186
La familia en el capitalismo 189
El patrismo 196

VII. *Las disciplinas* 196
Foucault, el lenguaje, el deseo 196
La acumulación de hombres 199
El ascetismo 202
La administración dietética 204
Las prácticas de mesa 210
La crítica de Foucault 215

VIII. *El gobierno del cuerpo* 217
Un modo de vida 217
La orgía y el ayuno 220
Sobre la enfermedad 221
El hombre es lo que come 223
El sensualismo 226
Las prácticas del cuerpo 231

Las contradicciones 233
Los corsés 239
Los padecimientos de las mujeres 242
El hedonismo calculador 244

IX. *Enfermedad y desorden* 247
Afección "versus" enfermedad 249
Sobre la especialización del pecado, la enfermedad y la desviación 253
La secularización 260
La moralidad médica 263
Los doctores, las mujeres y la sexualidad 266
Cultura y enfermedad 269

X. *Ontología de la diferencia* 273
Introducción 273
La ontología de Marx 275
El cuerpo en la naturaleza y la naturaleza en el cuerpo 278
Nietzsche "versus" Marx 286
El cuerpo y la diferencia 293
Las paradojas del cuerpo 297

Bibliografía 301